بين الائتمانيَّة والدَّهرانيَّة

بين طه عبد الرَّحمن وعبد الله العرويّ

عباس أحمد أرحيلة



المؤسسة العربية للفكر والإبداع
THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND INNOVATION

بين الائتمانيَّة والدَّهرانيَّة

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد المؤسسة العربية للفكر والإبداع

أرحيلة، عباس أحمد

بين الائتمانيَّة والدَّهرانيَّة: بين طه عبد الرَّحمن وعبد الله العرويّ/ عباس أحمد أرحيلة.

١٩٢ ص.

بيليوغرافية: ص ١٨٩ ـ ١٩٢.

ISBN 978-614-8024-03-0

1. العروي، عبد الله ـ فكر. 2. عبد الرَّحمن، طه ـ فكر. أ. العنوان.

177

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر المؤسسة العربية للفكر والإبداع»

الطبعة الأولى، بيروت، 2016

المؤسسة العربية للفكر والإبداع

بيروت ـ لبنان

بريد إلكتروني: info@taefti.com
الموقع: www.taefti.com

إهداء

إلى أبنائي:

بشرى، نجيب، رضوان

وإلى من ضحّت بكل غال ونفيس من أجلنا...

١ ـ يقول طه عبد الرحمن:

«بل صار بعضهم ـ على شدّة ضعف زاده من المعرفة العلميّة عموماً والمعرفة الإسلاميّة خصوصاً ـ **يدّعي الوصاية على المسلمين كافّة**، فيُملي عليهم كيف ينبغي أن يفكّروا في دينهم، ونيّته المبيَّتةُ إنَّما هي أن **يُخرجَهم من هذا الدِّين من حيث لا يشعرون**».

سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقيّ للحداثة الغربيّة، ص١٧١

٢ ـ يقول عبد الله العرويّ:

«يقول إنّه يُدرِّس المنطق في حين أنه يلقّن **صناعة المناظرة** كما أرسى قواعدَها المتكلّمون بهدف **قمع الفكر النقديّ** (إذا أوردَ فَقُلْ. . .). المهمّ في عين هؤلاء ليس تلمُّس الحقّ **بل التشكيك**؛ اعتماداً على ما يبدو تناقضاً في كلام الخصم (. . .). يتظاهر البعض بهمّ **التأصيل** في حين أنَّ الهدف الحقيقيّ هو **احتواء الفكر الحديث**».

خواطر الصباح (يوميّات ١٩٨٢ ـ ١٩٩٩)، ص١٨١ ـ ١٨٢

المحتويات

الموضوع	الصفحة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لمن جعل الخلافَ بين الناس من سنن الوجود، وجعل لكل وِجْهةً هو مولِّيها حتى اليوم الموعود، على أن يَسْتَبِقوا الخيرات التي أوجدها الله لخلقه، ودعاهم في ذلك الاستباق إلى الاحتكام إلى الحق وسماع صوته، ولن ينبعث ذلك الصوت من أوهام العباد وهم عن الحقِّ مُعرضون، وعن حقيقة دنياهم غافلون، وعن جادّة الصواب في عَمَهٍ تائهون. والصلاة والسلام على الرحمة المهداة للعالمين؛ إذ بعثه الله للناس أجمعين، وتمثَّل في سنَّته نور اليقين؛ ليدلّ الخلق على سبُل النجاة، من الغفلة قبل الممات، وعلى آله وصحابته أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدِّين.

وبعد؛

فإنه لمّا كان مشروع طه عبد الرحمن في جوهره محاولةً رائدةً لوضع فلسفة إسلاميَّة تضاهي في قوتها ونسقيتها ما لدى فلاسفة الغرب؛ كان من الطبيعيّ أن تصطدم رؤيتُه لعالميّة الإسلام بمكوّنات الفلسفات الغربيّة عامّة، وبواقع الحداثة الغربيّة بمفاهيمها ومنطلقاتها المنهجيَّة كما انتشرت في المعمور، وتمّ تسويقُها والدعوة إليها في العالم الإسلاميّ العربيّ بشكل خاص. وبتقديمه لرؤية نقديّة لمفاهيم تلك الحداثة، وما تتردّى فيه من أوهام وانحرافات، ورغبةً منه في

التحرُّر من هيمنتها، والاستقلال بما يستشكله من واقع **المجال التداوليّ الإسلاميّ العربيّ**؛ كان من الطبيعيّ أيضا، ونتيجة لكل ذلك، أن يصطدم مشروع طه مع **حقيقة الحداثة الغربيّة ومع الداعين إليها والمدافعين عنها** بشكل عام، ومع مشروع عبد الله العرويّ، بشكل خاصّ، باعتباره دعوةً من نحو نصف قرن لتبنّي تلك الحداثة.

وبقراءة مشروع كلّ من طه عبد الرحمن وعبد الله العرويّ ينكشف الصدام الحادّ بين مَن أرد تبنِّي **ما أتاحته الحداثةُ الغربيّةُ**، ووجد في **الماركسية** خشبةَ إنقاذ، واعتبر **طيّ** صفحة تراث الإسلام **بدايةَ الثورة على العقل المطلق أي المؤيَّد بالوحي، والاحتكام إلى العقل المجرّد كما فعل الغرب**، وبين من وِجهتُه **تأسيس حداثة إسلاميّة** تتوافق مع مجالها التدوليّ الإسلاميّ العربيّ؛ فتتحرّر من التبعيّة، وتستقلّ بتوجهاتها عن الحداثة الغربيّة، وتصبح هي البديل؛ وبذلك تعطي لتلك الصفحة التي يُراد **طيُّها** بُعْدَها الكونيّ من منطلق أخلاقيّة الإسلام؛ الذي تتحقّق به لكلٍّ من آمن به **روح الحداثة**.

وممّا لاحظتُه في بحث سابق[1]، أنَّ هناك صراعاً فكريّا، يأتي تلميحاً أو تصريحاً، بين طه عبد الرحمن وعبد الله العرويّ؛ بحكم توجُّه كلٍّ منهما؛ إذ اتجاهُ كل منهما يستدعي مواجهةَ اتّجاه الآخر؛ وإذ كلّ منهما ينظر في أسباب تخلُّف الأمة، ويبحث في سبل رقيِّها، وتجاوز وضعية تخلّفها، ويعمل على تطوير منهجه بحثاً عن الإبداع فيما يرومه؛ فحدَث الصدام بين الرؤيتيْن والمنهجيْن؛ وخاصَّة ما نتج عن اختلافهما في تأصيل المفاهيم، وموقفهما من الحداثة الغربيّة، ومن الهُويّة والتراث، ومن الأصالة والتقليد.

---

(١) **فيلسوف في المواجهة**: عبّاس أرحيلة (ط١، ٢٠١٢م).

والمُثير للانتباه أن يظل اتجاه الواحد منهما هاجساً لاتجاه للآخر، ولو بشكل غير مباشر، على مدى نحو ثلاثين سنة، وإن لم يَرِد الحديث عن فكر طه وانتقاد عمله في **مذكّرات العرويّ** إلا مرتيْن اثنتيْن، حتّى وإن دامت كتابتها نحو اثنتين وثلاثين سنة[1]، كما تحدّث عن فكره في كتابه: **المغرب والحسن الثاني، شهادة** (Le Maroc et Hassan 2 un témoignage)، أما طه فلم يذكر اسم العرويّ ولو مرّة واحدة فيما قرأتُ له، وإن كان فكره هو الحاضر الغائب في كلّ ما كتب؛ إذ كل حديث عن قضية التبعيّة للفكر الغربيّ والدعوة إلى تبنّي حداثته، وكل انتقاد لمقلِّدة العصر تصبح معه مواقف العروي ومفاهيمه واجتهاداته وكأنّها محطّ نظر فيما يذهب إليه طه.

والباحثان مغربيّان من رموز الفكر والفلسفة في المغرب المعاصر، بل هما ملء سمع الفكر وبصره في اللحظة الراهنة؛ وإن كان صدى العروي قد بدأ يتوارى، ويعرف شيئاً غير قليل من الخفوت، إلا في مناسبات وكتابات معينة.

أصولهما الأولى واحدة؛ فهما من منطقة دكّالة؛ عبد الله العرويّ من مواليد مدينة أزمُّور سنة ١٩٣٣م، وطه عبد الرحمن من موليد مدينة الجديدة سنة ١٩٤٤م، تخرّجا معاً من جامعة السُّوربون الفرنسيَّة، وجمعهما التَّدريس بكلية الآداب والعلوم الإنسانيَّة، جامعة محمد الخامس بالرباط في سبعينيّات القرن العشرين. وهما وإن كانا من مجال جغرافيّ واحد؛ وكانت المسافة بين مدينتيْهما لا تتجاوز

---

(١) **خواطر الصباح: حجرة في العنق** (يوميات ١٩٨٢ ـ ١٩٩٩) ـ ط١ [المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م].

خمسة عشر كيلومتراً؛ فإنَّ المسافة بين توجُهِ كل منهما لا تحدِّدها الأرقام ولا تحدُّها المسافات؛ فهما يختلفان في كل شيء، ولا يلتقيان إلَّا في حبِّ التفلسف كلٌّ على شاكلته. فأطروحة العرويّ: **الأصول الاجتماعيّة والثقافيّة الوطنيّة المغربيّة: ١٨٣٠ ـ ١٩١٠** (١٩٧٦، ما تزال بالفرنسيّة)، وأطروحة طه: **رسالة في الاستدلال الحجاجيّ والطبيعيّ ونماذجه** (١٩٨٥، ما تزال بالفرنسيّة) فطه تخصُّصه الأصلي المنطق وفلسفة اللغة والعرويّ تخصُّصه الأصلي التاريخ.

فعبد الله العرويّ وِجْهته التاريخ والتاريخانيَّة والحداثة في سيرورتها الماديّة وعقلانيَّتها كما انضبط بها مسار حركة الحضارة الأوروبيَّة، وبؤرة مشروعه الفكري **نقد الإيديولوجيا** برؤية ماركسيّة؛ أي نقد ما يراه خروجاً عمّا يعتبره واقعاً موضوعيّاً. وموطنه الفكريّ يقع في (**عصر الأنوار**) بمواقف أصحابه من قضايا الفكر وضرورات التطوُّر والتغيير في كل مجالات الحياة. وهو لا يرى إمكاناً لأن يتطوّر العرب والمسلمون بغير العيش في (الأنوار) **وتبنّي الحداثة الغربيّة**، وما أنتجته هذه الحداثة في مجالات النظر والمادَّة وما يستتبع ذلك من تطوُّرات وتقنيات؛ فهي المنقذ لهم من التردّي الذي هم فيه. ويرى أنَّهم لن يتمكَّنوا من تبنّي تلك الحداثة واستنباتها بغير **القطيعة** مع تراثهم، وإبعاد **العقل المطلق** عن تفكيرهم.

وطه عبد الرحمن يرى من مظاهر العجز البشريّ الاستكانة إلى تلك الحداثة، والاقتداء بها في حركة الوجود، ويرى في تقليدها ومحاكاتها **خيانةً لِمَا أؤتُمِن عليه الإنسان**، وغفلةً عن **الدين الخاتم**، ورِدَّةً عن منهج الله، وصدّاً عن سبيله، ونكوصاً عن الحق الذي

ارتضاه الله لخلقه، ويرى في تبنِّي الحداثة الغربيّة ما يُزري بقيمة العقل البشريّ. فوجهة طه الإسلام بمجاله التداوليّ العام عقيدةً وفكراً ولغةً، ولا يرى إمكاناً لتطوُّر ولا حداثة للعرب والمسلمين بغير الإسلام. ويرى أنَّه لن يكون لهم وجود بغير الارتباط بتراثهم ونشر صفحة ما أراد غيره طيَّها.

فكان من الطبيعيّ أن يصطدم منهج أحدهما بمنهج الآخر، وأن يستحضر كلٌّ منهما توجُّهَ فكر الآخر، وأن يتمَّ التلميح إلى ذلك الفكر أو التصريح به؛ إذ أراد كل منهما أن يكون من صُنّاع المفاهيم للدفع بعجلة الفكر العربيّ المعاصر، وإخراجه من سباته وتخلُّفه الحضاريّ. وقد اتَّضح الصدام بينهما بشكل خاص في ثلاثة من كتب كلٍّ منهما. ففي كتب عبد الله العرويّ:

١ ـ خواطر الصباح: حجرة في العنق (يوميات ١٩٨٢ ـ ١٩٩٩) (ط١، ٢٠٠٥م).

٢ ـ المغرب والحسن الثاني، شهادة (٢٠٠٥م).

٣ ـ مفهوم العقل (ط١، ١٩٩٦).

وفي كتب طه عبد الرّحمن:

١ ـ في أصول الحوار وتجديد علم الكلام (ط١، ١٩٩٧).

٢ ـ فقه الفلسفة ـ ٢ ـ القول الفلسفيّ: مفهوم التّأثيل (ط١، ١٩٩٩م).

٣ ـ بؤس الدهرانيَّة، النقد الائتمانيّ لفصل الأخلاق عن الدِّين (ط١، ٢٠١٤م).

وقد سبق للعروي أن نهض بمشروع فكريّ، كان منطلقه الإيديولوجيّة العربيّة المعاصرة (ط١، ١٩٦٧م) ثم قدم موسوعة

مفاهيم: **مفهوم الإيديولوجية (١٩٨٠) مفهوم الحرية (١٩٨١)، مفهوم الدولة (١٩٨١)، مفهوم التّاريخ (١٩٨١)، مفهوم العقل (١٩٩٦)**. وتحدّث عن مشروعه في كتابه الأخير؛ معتبراً إيّاه آخر حلقة فيه. وذكر في التمهيد له أنَّ سلسلة المفاهيم التي قدَّمها في مشروعه الفكريّ عبارة عن موسوعة موضوعها الحداثة، وأنها سلسلة تمثل «فصولا من مؤلَّف واحد حول **مفهوم الحداثة**»[1].

وذكر أنَّ **منطق الحداثة** كان هو الدّافع إلى بلورة مشروعه الفكريّ هذا، وتساءل في بداية تمهيده: «ماذا كان هدف المشروع كلِّه؟».

أجاب: «حاولتُ في كل ما كتبتُ أن أوضِّح أنَّ الوضعية التاريخيّة التي نعيشها، والتي لا نستطيع أن ننفيها، تجعل من كل أحكامنا على حالات خاصّة أقوالاً هادفة، مصلحيَّة، تبريريّة»[2].

فهو يعتبر مشروعه **تنويريّاً تحديثيّاً دعويّاً ترشيديّاً** ينقل الفكر السائد من الماضي إلى الحاضر. ويقول إنه لا يفتأ يكتب حول **ضرورة التَّرشيد**[3]. وسنرى أنه يعتبر كتابه (**الإيديولوجيا العربية المعاصرة**) بفصوله الأربعة؛ هو جوهر فكره؛ إذْ لا تخرج أعماله عن أربعة محاور: **الإيديولوجيا، البحث التاريخي، التأصيل، التعبير**[4]، كما قال في آخر حوار له سنة ٢٠١٤م، كما سنرى.

وفي سنة ١٩٩٩، قدَّم طه عبد الرحمن القسم الثاني من

---

(١) مفهوم العقل، ص١٤.

(٢) نفسه، ص٩.

(٣) نفسه، ص١٨.

(٤) مجلة النهضة، العدد الثامن، ٢٠١٤م، ملف خاص بعنوان: هكذا تكلم عبد الله العروي.

مشروعه فقه الفلسفة ـ ٢ ـ القول الفلسفيّ، كتاب مفهوم التّأثيل، واعتبر نفسه أوّل من قدَّم مشروعاً يتناول أركان المفهوم الفلسفيّ وآلياته ونماذجه؛ بل قدَّم الكيفيّة التي يتمُّ بها تصنيع المفاهيم، والتي تجعل متلقِّيه قادراً على إنشاء مفاهيمه الفلسفيَّة كما يريدها، وقادراً على استثمار المفاهيم المنقولة وإخضاعها لأصول مجاله التداوليّ الخاصّ من الجوانب اللغويّة والمعرفيّة والعَقَديّة. ويرى أن بهذا يستقلُّ المتلقِّي بفكره، ويتحرَّر من تبعيّته لغيره، ويُنشئ مفاهيمه الخاصّة التي تنسجم مع واقعه، وتستلهم إشكالات ذلك الواقع؛ فيُحسب له الاجتهاد فيه؛ ويُصبح من أهل الإبداع في مجاله. وهكذا لم يكتف طه بوضع مفاهيم، بل وضع كيفيّة لصنع المفاهيم، واعتبره عمله (ورشة) لتصنيع المفاهيم.

ونتيجة ذلك، كان لا بدّ أن يصطدم مشروع طه بمشروع العرويّ؛ بحكم مجالات انشغالاتهما الفكريّة؛ وكأنَّ فكر الواحد منهما صار محطَّ نظر الآخر.

ويُخيّل لمن يتابع أعمال الرجليْن، وكأنَّ طه يُعرِّض بالطريقة التي يضع بها العرويّ مفاهيمَه، حين يرمي المتفلسفة العرب بتقليد الغربيّين في وضع مفاهيمهم، فيقول: «جلُّ المفاهيم الفلسفيّة العربيّة التي بين أيدينا (. . .)، تمَّ وضعُها في مقابل مفاهيم منقولة من أمم أخرى»[1].

وجاءت ترجمة العرويّ لنصٍّ من النُّصوص المنسيَّة لـ(جان جاك روسو) (١٧١٢ ـ ١٧٧٨م)، بعنوان: **دين الفطرة أو عقيدة**

---

(١) فقه الفلسفة ـ ٢ ـ القول الفلسفي، كتاب مفهوم التأثيل، ص٦٣.

القَسّ من جبال **السّافوَا**[1]؛ فحدث ما يشبه الصّدام بين الفكريْن، إنْ لم تنكشف المواجهة بينهما بجلاء؛ إذ تعرّض طه لكتاب (روسو) هذا، بالدّراسة والنَّقد، ضمن كتابه: **بؤس الدّهرانيّة، النقد الائتمانيّ لفصل الأخلاق عن الدِّين**[2]، كما سنرى.

ولا شكّ أنَّ (جان جاك روسو) كان يتحدَّث عن **الدِّين الطبيعيّ**؛ أي عن الصُّورة الزّمنيّة التي أصبحت في ذهنه عبارة عن ترسُّبات اعتقاديّة وتصوريّة اتخذتها الدِّيانة المسيحيَّة بعد أن اختفت حقيقتها من وجدانه، ووجدان المخاطبين بها عامّة؛ فأصبحت تلك الصورة هي معتقَد **أهل الأنوار** بالدِّين في زمانه. وأنَّ الفطرة الوقتيَّة التي يتحدث عنها (روسو) ينطلق الدِّين فيها من خارج الإنسان متجهاً إلى داخله؛ فيتوهّم أنَّ ما نقله من خارجه مبعثُه أخلاق باطنِه!

وسنرى في هذا البحث كيف تناول طه عمل (روسو) بالنقد؛ معتبراً إيّاه صورة من صور **الدَّهرانيّة**، وهو مصطلح من وضعه؛ أراد به **الفصل بين الأخلاق والدين**. وفي نقده تسفيةٌ لما ذهب إليه (روسو)، وما يمكن أن توحي به عودة العرويّ إلى الدين **الطبيعيّ** في هذه اللحظة التي يعيشها العالم العربيّ والإسلاميّ.

كان السؤال: لماذا كانت عودة العرويّ إلى ما اعتبره (الأنواريون) **الدِّين الطبيعيّ**؟ خاصّة أنَّ أوَّل جملة بدأ به العرويّ نقله للكتاب، قوله: «لم اختر **اعتباطاً** النصّ الذي يحمل في الأصل عقيدة قَسّ من جبال السَّافُوَا لنقله إلى اللغة العربيّة»[3]. هل يريد من

---

(١) ط١ [المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠١٢م]، (١٣٣ صفحة).

(٢) ط١ [الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ١٩١٤م]، (١٩١صفحة).

(٣) دين الفطرة، ص٥.

خلال ترجمته لكتاب (روسو) أن يقدِّم حلا للأزمة الدينيّة لدى العَلمانيِّين أو غيرهم بالعودة إلى الدِّين الطبيعيّ: **(دين الفطرة)**؟

أم يريد في هذه اللحظة التي يصطرع فيها **(الإسلام السياسيّ)** مع **العَلمانيّة** أن يقدم ذلك الدِّين الطبيعيّ بديلا عن الدِّين الإسلاميّ؟

أم يريد أن يقدِّم مفهوما جديداً/ قديماً للدِّين، كما سنرى؟

ولكن من الواضح جدّاً أنَّ طه، كما انتقد رؤية (روسو)؛ فضح ما يمكن أن يكون لترجمة العرويّ من أثر؛ باعتبار أنَّ كتاب (روسو) يقدِّم **أنموذجاً للدَّهرانيَّة التي تفصل الأخلاق عن الدِّين**؛ أي عن صلة الدِّين بالإيمان «فصلا تختلف صِيَغُه باختلاف تعاملها مع **التبدّل** الدينيّ **والتخلُّق** المزدوج **والآمريّة الإلهيّة**؛ ساعية إلى تأسيس أخلاق مستقلَّة»[1].

وجاء هذا البحث، بعد المقدمة والمدخل إليه، في فصول ستة تساءلت في الأول منها عن تاريخانية العرويّ وعودته إلى عصر الأنوار، وعن ترجمته لما أسماه **(دين الفطرة)**، وعن غايته من وراء ذلك، مع مقارنة ما ترجمه طه من الشواهد التي ساقها مع ترجمة العرويّ، والتساؤل عن مسألة العودة إلى **الدين الطبيعيّ**.

أما الفصل الثاني فأشرت فيه إلى قيام **الدَّهرانيَّة** على الفصل بين الأخلاق والدِّين، وكيف جاءت المواجهة بين طه والعرويّ بسبب ترجمة العرويّ لكتاب (روسو). وكيف تمَّ نقد طه لمرتكزات (روسو) في تصوُّره للدّين الطبيعيّ، دون حاجة لدين ربّانيّ. واعتبره

---

(١) بؤس الدهرانية، **النقد الائتمانيّ لفصل الأخلاق عن الدِّين**، ص٣٣.

طه الأنموذج الدهرانيّ الذي بدّل الدِّين الحقيقيّ وأعطاه صبغة **الطبيّعة**، ونفى عن التخلُّق أن يكون مزدوجاً، كما نفى عنه الآمريّة الإلهيَّة. وبنقده هذا تمّ هدم ما بناه (روسو)، ووضع طه ما يقتضيه النَّقد من بدائل بطرق استدلاليّة معهودة فيما يكتبه.

أما الفصل الثالث فخصّصته لما جعله طه حرباً على من وصفهم **بمقلِّدة الدهرانيّة**، ومن رماهم بالبؤس فيما ذهبوا إليه من آراء، ووقعوا فيه من تردٍّ في تقليد غيرهم. ونظر طه في «**أسباب عبودية العقل لسطوة التقليد**»، وإلى «**بؤس المقلِّد الفكريّ وروحانيّات التسيّد**» و«**بؤس المقلِّد الفكريّ وروحيّات التزكيَّة**». وواضح المراد **بالمقلِّد الفكريّ**، ومن يسمِّيه **بالمثقَّف المقلِّد**، في الباب الثاني من كتابه بشكل خاص. وتساءلتُ في ضوء ذلك عن طبيعة مشروع العروي وما آل إليه.

ومحاولةً للكشف عن خلفيّات ذلك الصدام الفكريّ بينهما، وجذور ذلك الخلاف بين **الائتمانيّة والدّهرانيّة**؛ تناولتُ في بقية الفصول، اختلافهما في **الرؤية والمنهج**، وما نتج عن ذلك من مواقف لا تخلو من مواجهة وحدّة.

فعرضت في الفصل الرابع لرؤية العروي في تأسيسه لمفاهيمه للحداثة، وإلى الكيفيّة التي أثّل بها طه مفاهيمه من داخل المجال التداولي الإسلاميّ، وكيف قدَّم العروي ما اعتبره أصولا لمفاهيم طه، مع الإشارة إلى اختلافهما في منهج التأليف.

وتناولت في الفصل الخامس **مفهوم الحداثة** عند كل منهما، عرضت في أوله لما وطّأ به لحواره مع **مجلة النهضة**؛ التي

خصصت له ملفاً بعنوان: (**هكذا تكلم العروي**)، وأنهيتُه بكلمة عن وجود الفلسفة والفيلسوف في المغرب.

وفي الفصل السادس والأخير نظرت في موقف العرويّ من **مسألة القطيعة مع التراث**، وكيف ارتبط مشروع طه بالتراث معتبراً إيّاه ضرورة وجود، وكيف كان موقف العرويّ من **صاحب المنطق والمناظرة**؛ أي من طه.

وجاءت كلمة في الختام.

أرجو أن يجد القارئ في هذا الكتاب ما يكشف عن شيء من حيوية الفكر المغربيّ في المرحلة المعاصرة، في تفاعلاته مع أصداء ما حملته الحضارة الغربيّة من تحوّلات في مجالات النظر والسلوك، من خلال جهود باحثَيْن يدعو أحدهما إلى تبنّي الحداثة الغربيّة بعقلانيتها، ويجد الآخر في الإسلام روح الحداثة الحقيقيّة بإيمانها.

وآمل أن يجد القارئ في بحثي هذا لمحة عند ذلك الصدام بين فلسفة طه الائتمانية وفلسفة الدهرانيّين القدماء والجدد؛ التي قامت عليها أمجاد الفكر الغربيّ منذ انطلاقة أنواره.

والله وليُّ التوفيق والسّداد.

عباس أحمد أرحيلة

المغرب، مراكش ٢٠١٥م

المدخل

كان لا بدّ أن تحصل المواجهة بين العالم الإسلاميّ وغيره من العوالم الأخرى؛ كما كشفت عنه الحروب الصليبيّة والهجْمة المغوليَّة على العالم الإسلاميّ في القديم. وحين بدأت معالم النّهضة الأوروبيّة تلوح في الأفق، كان العالم الإسلاميّ يعيش مرحلة جمود وخمول، وكأنَّ دوره الحضاريّ انتهى، وأخطر ما نسيَ أهلُه: ما عليهم من مسؤولية بأن يكونوا خير أمة أخرجت للنَّاس، وأن يقدِّموا النموذج الذي ينبغي أن يكون عليه الإنسان في الأرض؛ إذ مسؤوليتُه الأولى أن يكون شهيداً على النَّاس؛ أي أن يكون خيرَ نموذج لما ينبغي أن يكون عليه الإنسان في الوجود البشريّ.

واستمرَّ تخلُّف العالم الإسلاميّ عن مركبة التّقدّم الذي شهدته النهضة الأوروبيّة؛ إلى أن جاءت الحروب الاستعماريّة وفي ركابها الحداثة الغربيّة بحمولتها الثقافيّة والفكريّة وفي مسارها المستشرقون والمبشِّرون؛ فاكتسحت الحداثة الغربيّة العالم الإسلاميّ. وكان لابد أن يحدث الصدام بين تلك الحمولة والتُّراث الإسلاميّ.

وسبب ذلك أنَّ هذا التُّراث، نظراً لارتباط جوهره بالوحي الخاتم للتجربة البشريَّة على الأرض، وكونه جاء لكافّة أبناء آدم حتى نهاية تلك التجربة؛ له موقفٌ من كل فكرة ترسّبت في أذهانهم من الدِّيانات والنِّحل السّابقة، ومن كل ما خطر ويخطر على عقول البشر في تجربتهم على الأرض؛ فله من كلِّ أمر موقفه الخاصّ.

ولولا ذلك الوحي بنصَّيْه المؤسِّسَيْن له: القرآن والسنة النبويّة، وما حفَّ بهما من تراث له تشكّلاتُه واجتهاداتُه وانحرافاتٌ في بعضه؛ لما وجدت الحداثة الغربيّة في العصور الحديثة من يقف في وجهها؛ ويراجعها في كل ما تذهب إليه، وينتقد رؤيتها وهشاشة مرتكزاتها، وتقديم البدائل لها أثناء نقدها وتقويمها.

أقول لولا وجود الدّين الإسلاميّ في الأرض في مواجهة الحداثة الغربيّة؛ لانهارت حضارة الإسلام، ولذاب كل شيء فيها، و(تقوْلب) و(تعولْم) و(تصهيَن) على مقاسات الحداثة الغربيّة، كما حدث، ويحدث، لأغلب شعوب الأرض. فكان الإسلام هو القوة الفكريّة الوحيدة التي وقفت في وجه الحضارة الغربيَّة.

وقد أدركتْ أوروبّا منذ حروبها الصليبيّة أنَّ مشكلتها مع القرآن؛ فبُدئ بترجمته أواسط القرن الثاني عشر الميلادي (سنة ١١٤١ ـ ١١٤٣م). وحاولت جهود المستشرقين في القرون الثلاثة الأخيرة نفيَ الوحي عن القرآن، وجعلَه أثراً بشريّاً يستمدُّ وجوده من اليهوديّة والمسيحيّة[١].

وتوالى ما اعتُبر أنواراً للحداثة، منذ القرن السابع عشر؛ فما استطاعت الأنوار بكل أساليبها أن تذهب بنور القرآن، وظل القرآن هو المرآة التي تكشف كل الترسُّبات الفكريّة التي عرفها تاريخ البشريّة، وهو الصخرة الراسخة التي تتكسر عليها أمواج الأحقاد، وأشكال أنواع الإلحاد، وتعجز كل محاولات اقتلاعها، حتى يوم استعانت بجهود ممن يُحسَبون على الإسلام، وممن يدّعون الانتماء

(١) الاستشراق الألمانيّ والقرآن الكريم: عباس أرحيلة ـ ط١ [الكتانية، طنجة، بيروت، ٢٠١٥م].

إلى أوطانهم والدّفاع عنها، ولا يفكّرون في غير همومها؛ والحال أنهم من دعاة تغريب هُوِيَّتهم؛ مَن لا يرون وجوداً لهذه الأوطان بغير تبنّي ما أتت به الحداثة الغربيّة والارتهان إلى طبيعتها، واعتبارها المنقذ لها من التخلف.

وشهد تاريخ الفلسفة المعاصرة، في مطلع القرن الواحد والعشرين، انطلاقة الفلسفة الائتمانيّة التي بسطها طه عبد الرحمن في كتابه: **روح الدِّين من ضَيْق العَلْمَانيّة إلى سَعَة الائتمانيّة**(١)، في مواجهة الفلسفة الدهرانيّة التي توسَّلت بالعقلانيّة المجرّدة في كل تصوّراتها وطروحاتها، مع أنَّها تقع في أدنى مراتب العقلانيّة.

وأقام طه فلسفته تلك على عقلانيّة عمليّة؛ **مؤيَّدَة بالوحي** أولا، **ومسدَّدَة بالشرع الإلهيّ** ثانياً، مع استيعاب كل إمكانات **العقل المجرَّد** ثالثاً. وتتميز الفلسفة الائتمانيّة بأنها «تنبني على العقل المؤيّد؛ متقيّةً مفاسد العقل المجرّد، وعوائق العقل المسدَّد»؛ بخلاف من جعل العقل هو الأساس الوحيد لفهم ما يجري في الحياة، واعتبر الحداثة الأوروبية أفقاً كونيا لبقية البشر.

ووضع طه للفلسفة الائتمانيّة مبادئ ثلاثة:

الأول: **مبدأ الشهادة**، وهو مبدأ يجعل «الإنسان يستعيد فطرته، مُحصّلا حقيقة هُويّته ومعنى وجوده»؛ بحيث تصبح «كل الموجودات، في العالم الائتمانيّ، تتمتَّع بحق الشهادة».

والثاني: **مبدأ الأمانة**، وهو ما يجعل «الإنسان يتجرّد من روح التملّك، متحمّلا كافة مسؤولياته التي يوجبها كمال عقله».

---

(١) ط٢ [المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠١٢م]، ٥٢٦ صفحة.

المبدأ الثالث: مبدأ التزكيّة؛ وهو خيار «يجعل الإنسان يجاهد نفسه للتحقّق بالقيم الأخلاقيّة والمعاني الروحيّة المُنْزَلة»[1].

وبتوضيحه لهذه المبادئ، وما تتضمنه من حقائق، وما بَنَى حولها طه من أفكار ورُؤىً، وما استنبطه من أحكام وقضايا؛ «يتبيَّن أنَّ الفلسفة الائتمانيّة تستمدُّ عقلانيّة التأييد من النصوص المؤسِّسة للتراث الإسلاميّ، متضمِّنة لفلسفات ثلاث هي (فلسفة الشهادة) و(فلسفة الأمانة) و(فلسفة التزكية)؛ لذلك كانت جديرة بأن توصف بأنها فلسفة إسلاميّة حقيقيّة أو حتى فلسفة إسلاميّة خالصة»[2].

وأهمِّية هذه الفلسفة أنها نابعة من روح الإسلام، وكاشفة للحقيقة التي ينبغي أن يكون عليها الإنسان في تجربته على الأرض، أمّا آثارها فإنَّ كل الفلسفات تنهار وتتلاشى دونها، ولا أجد نفسي مبالغاً أن تُعتبر هذه الفلسفة الائتمانيّة أول فلسفة إسلاميّة في تاريخ الفكر الفلسفيّ في الإسلام، وأن تصبح مبادئها خلفيات لكل المواجهة مع الأفكار الوافدة من كل اتجاه، وخاصة في مواجهة مبادئ الحداثة الغربيّة، وتصبح مبادئها حَكَماً على نجاح الإنسان في الحياة أو فشله؛ إذ منابعها من (روح الدين) الإسلامي، الدين الخاتم الذي جاء للناس كافة؛ ومن هنا ستصبح فلسفة المستقبل لكل من أراد أن يفكر في حقيقة الإنسان على الأرض، ويُخرجه من (دنيانيّته)، وتردّيه في (دهرانيَّته). ولا شك أنَّ الفلسفة الائتمانيّة تحتاج إلى استعداد روحيّ، وإلى جهود فكريّة متواصلة، من أطراف مختلفة، لتقريبها واختبارها، واكتشاف أبعادها، والتحقُّق من

---

(١) بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، ص١٤ ـ ١٦.

(٢) نفسه، ص١٩.

قيمتها... فبروح ذلك الدّين ورحانيته تتضح عالميّة الإسلام.

ويشهَدُ الوضع العربيّ الرّاهن، وصول ـ ما أطلق عليه ـ (الإسلام السياسيّ) إلى الحكم، وينفجر دعاة العَلمانيَّة داعين إلى فصل السّياسة عن الدِّين؛ فوقع العالم العربيّ في مأزق سياسيّ، ودمار حضاريّ، وإرهاب فكريّ، وتطرّف عقَديّ، وتفسُّخ أخلاقيّ، وضاع مفهوم العقل كما ضاع مفهوم الإيمان، في لحظة وقعت الأمة فيها في التفتّت والتِّيه، ووقع فيها الإسلام ضحية لأشكال وألوان من الإرهاب من صنائع الصهيونيّة العالميّة، وسقطت فيها كثير من الدول الغربيّة في أزمات اقتصاديّة متوالية، وانكشف فيها فشل السّياسة الدوليَّة، وسقوط الأقنعة عن حقيقة القيم التي ظلَّ يدَّعيها الغرب الاستعماريّ، ووقوع سَدَنَة المدنية الحديثة في قبضة الصهيونيّة العالميّة.

وبعد أن توالت محاولات إطفاء نور الله في الأرض، وخفت الصَّدْع في الوجود البشريّ بقول الله ﷻ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾؛ ابتعد أكثر أبناء آدم عن المنهج؛ ففصلوا بين تدبيرهم لشؤون دنياهم وتدبير خالقهم لهم؛ فذهبوا في تدبير دنياهم طرائق قِدَداً، وتلاعبت بهم أهواء النفوس، ﴿وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا﴾ فابتعدوا عن الحقّ وعن سواء السبيل؛ فتجبَّر العقل وخُيِّل إليه أنه قادر على تدبير شؤون حياته بطاقته الخاصة التي أوهمته أنَّه صاحب السيادة على الأرض. وتاريخ البشريّة يجري بين الاحتكام إلى منهج الله، والاحتكام إلى العقل المجرّد حين يحتكم إلى الأهواء والإيديولوجيات وتأسِرُه الغرائز والشهوات.

واتَّضح هذا الاستبداد بالبُعد عن منهج الله ﷻ في العصور

الحديثة في العالم الغربيّ خاصّة. وكان من تجلّيات ذلك الاستبداد الفصل بين ما أمر الله به، وما تذهب إليه عقول أبناء آدم حين تتنكّر لتوجيهات الوحي، وتتردّى في الأهواء والإيديولوجيات، وتقودها الغرائز والشهوات. وبسيادة ما أسماه طه (**الدُّنيانيّة**)؛ تُنوسِي صوت الحق، ونداء الوحي، وتُنوسِي يوم الدين أي ﴿يَوْمَ الْحَسْرَةِ﴾[1]، وكأنه لا وجود لغير الحياة الدُّنيا.

وفي الاصطدام مع التحولات التي أفرزتها الحداثة الغربيّة؛ كانت مواجهة الإسلام مع الحداثة، وظهور دعاة تحديث الإسلام، ودعاة **أسلمة الحداثة**؛ وهم يتحدثون عن إسلام تاريخيّ، أو قل عمّا تأولته المجتمعات الإسلاميّة في تاريخها؛ انطلاقاً ممّا فهمته من الدين الإسلاميّ.

ومن تلك القضايا الفكريَّة التي خاض فيها الفكر الغربيّ الحديث؛ توقَّف طه عند قضيتيْن: الأولى هي (**العَلمانيَّة**) ـ بفتح العيْن ـ التي فصلت السياسة عن الدين، والثانية، اعتبرها أختاً لها، وأطلق عليها مصطلح (**الدَّهرانيّة**) التي يسعى النُّظار لها أن يفصلوا الأخلاق عن الدِّين؛ ويربطونها بالذَّات البشرية وكأنَّها متولِّدة عنها بتلقائية، وما دَرَوا أنَّ الأخلاق هي جوهر الدِّين الإلهي التي اختاره الله لخلقه.

وفي ضوء ذلك **الفصل بين الأخلاق والدِّين**؛ ظهرت عند مجموعة من المفكرين الأوروبيّين، رغبة في استبعاد الدِّين الإلهيّ عن حركة الوجود، واستبداله بقيم إنسانيَّة جعلوها موجِّهة للسلوك

---

(١) ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ﴾ سورة مريم: ٣٩.

البشريّ، وكأنَّ عبادة خالق الإنسان تجد لها بديلاً في عبادة الإنسان. وهكذا سعت (الدهرانيّة) أن تُجرِّد الأخلاق من جوانبها الرّوحيّة، وأن (تؤَلِّهَ) الإنسان وتوهمه أنه في غنى عن كل القيم الدينيَّة، وأنه لا حاجة به إليها؛ فيكفيه أن يتواصى الناس بحقوق الإنسان؛ جاهلاً أو متجاهلاً علاقة ذلك بالدين!

ووضع طه مسلمات نقديّة ثلاثاً للأنموذج الدَّهرانيّ الذي اختصّ بفصل الأخلاق عن الدّين في الفكر الأوروبيّ. ومثّل لذلك الأنموذج الدهرانيّ بفلاسفة أربعة سعى كل واحد منهم بطريقته إلى تبديل الدِّين بقيم بشريَّة، وإعطائه وجهة زمنيّة مغايرة لحقيقته، ولما ينبغي أن يكون عليه الدِّين الإلهيّ الحقّ في الوجود البشريّ. وهؤلاء الفلاسفة هم:

١ ـ جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau 1712 - 1778) (ممثِّلا للصِّيغة الطبيعيّة بقوله بالتّضادّ بين الدِّين الطبيعيّ والدّين المنزّل، في كتابه إيميل Emile, ou de L'education).

٢ ـ كانط (Immanuel Kant 1724-1804) (ممثّلا للصِّيغة النّقديّة بتمييزه بين الدِّين الطبيعيّ والدِّين المدرَك بالعلم وحده، في كتابه: الأسس الماورائيّة للأخلاق).

٣ ـ دوركهايم (Emile Durkheim 1858-1917) (ممثِّلا للصِّيغة الاجتماعيّة بإبعاده الأخلاق عن الدِّين وجعلها ظواهر اجتماعيّة في كتابه: التربيّة الأخلاقيّة).

٤ ـ لوك فيري (Luc Ferry) (ممثلا للصِّيغة الناسوتيّة بمقابلته بين ما يسمِّيه الدِّين الفلسفيّ والدِّين المثاليّ، وباعتماد دَهْرَنَة المفاهيم الدِّينيَّة في الفلسفة الحديثة في كتابه (الإنسان الإله، أو معنى الحياة).

اتقاءً لآفتيْن: آفة الخُرافة وآفة الحَميّة؛ عمل (الدهرانيُّون) على فصل الأخلاق عن الدّين؛ فوضعوا أربع صِيَغ للأنموذج الدّهرانيّ في مواجهة مسلّمة التبدّل الدِّينيّ. وهذه الصيغ هي: (الصِّيغة الطبيعيّة)، و(الصِّيغة النَّقديَّة) و(الصِّيغة الاجتماعيّة) (الصِّيغة الناسوتيّة).

ومن أجل مواجهة الدهرانيّة وظهورها في **أبناء جلدتنا**، كما يقول طه، وضع كتابه: **بؤس الدّهرانيّة، النقد الائتمانيّ لفصل الأخلاق عن الدِّين**، وتحدَّث فيه عن الدَّهرانيِّين الجدد؛ الذين حصروا تطلُّعات الإنسان في نطاق العالم الماديّ المحسوس، ولم يفتحوا له عالماً أرحب يعرج منه إلى القيم السامية: الروحيّة والخلقيّة، فعبدوا الأهواء والفكرانيَّات (الإيديولوجيَّات) من دون الله تعالى، فوقع الختم على سمعهم وقلبهم وغطَّت الغشاوة على بصرهم؛ فران عليهم البؤس والصَّغار والذلَّة والهوان[١].

وتناول في كتابه هذا فئة من المثقَّفين المغاربة الذين قلّدوا الحداثة الفكريّة التي نشأت في الغرب؛ فاستعبدهم التَّقليد لها، وأضحوا لها عابدين. ونشأت عن تلك الفئة طبقات ثلاث استهواها التَّقليد، وتقلَّبت في مساراته؛ فأضاعوا هُويتهم الطبيعيّة في الوجود،

---

(١) من الكتب التي ورد لفظ بؤس في عناوينها: برودون (Piere - Joseph Proudhon 1809 - 1865) نظام التناقضات الاقتصادية أو فلسفة البؤس: (Sestème des contradictions économiques ou Philosophie de Misère) - كارل ماركس (Karl Marx 1818 - 1883) بؤس الفلسفة: (Misère de la Philosophi) - بيير بورديو (Pierre Bourdieu 1930 - 2002) بؤس العالم (Misère du Monde) ترجمة محمد صبح، مراجعة وتقديم: فيصل دراج - كارل بوبر (1902 - 1994 Karl Popper) أستاذ المنطق والمناهج العلمية: بؤس التاريخانية (Misère de L'historicisme).

وأصيبوا بالكساح الفكريّ؛ فأضحوا من البؤساء في الأرض.

ويطلُّ علينا موضوع كتاب طه من خلال الآيتيْن الكريمتيْن (٢٣ ـ ٢٤) من سورة الجاثية اللتين جعلهما طه عتبة في مطلع كتابه:

﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾ وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾﴾.

فالآيتان تتحدَّثان عمَّن أصبحت نفسه تتعبّد هواها، وتأتمر بأمره في تصوراتها للوجود. وسبق في علم الله أنه لا يهتدي بهدي الله مَن ذاك شأنه، فأضلَّه الله؛ وانطمست فيه منافذ إدراك الحقيقة الإلهيّة وعَمِيَ عن الوحي أي عن نور ربِّه. فنَسِيَ البعث واعتبر حياة أبنائه من بعده استمراراً له. وجعل الدهر أي الزمان هو إلهه القاهر الذي يُفنيه. وقرئ (**آلهته هَوَاهُ**)، انسجاماً مع من استولت الأهواء على مشاعرهم وعقولهم، وجعلتهم يتقلَّبون بتقلباتها، وتنسجم هذه القراءة أيضاً مع من اتَّخذوا من **الفكرانيّات** (الإيديولوجيات) آلهة في العصور الحديثة، وممن جعلوا دأبهم فصل الدِّين عن كل مجالات الحياة، وكما هو واقع لكثير من أهل زماننا.

ولاحظ د. فاضل صالح السامرائي أنَّ سورة (الجاثية) ذكرت أصنافاً من الكفّار، وفصّلت في ذكر عقائدهم ومواقفهم من آيات الله ورسُله. فقد ذكرت أنهم **اتخذوا من دون الله أولياء** (الآية: ١٠)، وأنهم **اتخذوا الهوى إلهاً لهم** (الآية: ٢٣)، وأنهم **نسبوا الحياة**

الموت إلى الدهر لا إلى الله؛ فلم يعترفوا لله بشيء من خصائص الربوبية والألوهية، ولم يقرّوا له بفضل على الإنسان؛ وما دَروْا أن الله ﷻ هو المستحقّ الحمد على وجه **الحصر والقصر**؛ ولا عجب أن تأتي التعبيرات في السورة على طريقة **الحصر** . . . ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحَمْدُ رَبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَرَبِّ ٱلْأَرْضِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٦﴾﴾ [الآية: ٣٦][(١)].

وحدَّد طه محتويات الكتاب في مدخل عامّ وبابيْن: خصَّ المدخل العام بسؤال: ما هو النَّقد الائتمانيّ للحداثة؟ وخصّ الباب الأول **للنَّقد الائتمانيّ للأنموذج الدهرانيّ** أما الباب الثّاني فجعله **للحداثة الروحانيّة والعبوديّة الفكريّة**، وتناول فيه قضيّة الفصل بين الأخلاق والدِّين، وفيه تمّت مواجهة الحداثة الفكريّة بكشف دعاويها وتحديد مرجعيتها، وما لها من أثر على من **قلَّدها** ومن اتَّبع من قلَّدها من هوان وبؤس ويأس، وفي ثناياها كانت مواجهة من أطلق عليه طه **المقلِّد الفكريّ**.

وتثار هنا أسئلة عن راهنية الحديث عن هذه **الدهرانية**، منها: لِمَ العودة إلى الفترة التّنويريّة في أوروبا القرن الثامن عشر والتاسع عشر؟ وما أهمية هذه النماذج بصيغها المختلفة؟ ثم ما فائدة العودة بشكل خاص إلى (روسو)؟ وفي أي شيء يفيدنا موقف الفيلسوف الفرنسيّ لوك فيري (Luc FERRY) في كتابه (الإنسان الإله)؟

وأرى أنَّ هناك أسباباً ثلاثة لعناية طه بـ**الدَّهرانيّة** في المرحلة الراهنة:

السَّبب الأول: خطر هذه الأفكار على الإنسانيّة في علاقتها

---

(١) **لمسات بيانيّة في نصوص التنزيل**: د. فاضل صالح السامرائي ـ ط٣ [دار عمار، عمان، ٢٠٠٣م]، ص٢٠ ـ ٢١.

بربِّها عامّة؛ وعلى أهل الإسلام بشكل خاصّ؛ وما يتمُّ الترويج له عبر وسائل الإعلام الحديثة. وجَعْلُ ما أطلق عليه **(حقوق الإنسان)** بمثابة قيم بشريّة منقطعة عمّا هو مقرَّر في الشرائع الإلهيّة.

السبب الثاني: ما وجده طه ـ بشكل خاصّ ـ في دعوة (لوك فيري) لناسوتيَّة جديدة في الفلسفة الفرنسيَّة المعاصرة، تدعو إلى **معاداة الدِّين**. وتمَّ التركيز على (لوك فيري) لعوامل عدة، منها:

ـ راهنيَّة خطابه في اللّحظة الراهنة، وتناغمه ما يجري الخطاب الفلسفيّ الأوروبيّ.

ـ شيوع هذا الخطاب بين عامة المثقَّفين؛ لما لصاحبه من طاقة في تعميم الأفكار الفلسفيَّة وتبسيط منطلقاتها النظريَّة.

ـ تمثيله لجيل جديد من الفلاسفة ينشرون ما أسماه طه **(الدَّهرانيَّة)**؛ أي قطع صلة الأخلاق بالدِّين؛ أي خلق ناسوتيّة تبعد الإنسان عن صلته بالله ﷻ.

ـ تأثير خطابه على بعض المثقَّفين العرب بإبعادهم عن دينهم وتراثهم.

السبب الثالث: القول بالعودة إلى **الدين الطبيعيّ**، كما أشاعها الأنواريّون، في القرن الثامن عشر، وذلك في لحظة شهدت فيها أوروبّا انتصار الأنوار وخفوت الأصول المسيحيَّة؛ إن لم يكن انهيارها وتفتّتها والعودة بها إلى زمن الإلحاد. فهل يُؤَمَّلُ اليوم أيضا أن تنتصر تلك الأنوار على ما اعتبر **«أصولية إسلاميّة»**؟

وإذا كان العرويّ مرتبطاً فكريّاً بأنوار القرن الثامن عشر، فإنَّ طه يعتبره **عصر الدَّهرانيَّة** بقوله: «وأشهر أوائل الدَّهرانيّين الذين حاولوا التأسيس الأخلاقيّ المستقلّ هم الأنواريُّون؛ فقد لاحظوا،

بل تيقَّنوا أنَّ المسيحيَّة تعرَّضت لآفتين: الخرافة أو اللاعقلانيّة، والحميّة واللاتسامح»[1].

فالمفكرون الأربعة، الذين تعرَّض لهم طه، يقدِّمون التَّصوُّر الغربيّ للأخلاق، ونجد كل واحد منهم يسعى بطريقته أن يربط مصدر الأخلاق بالذَّات البشريّة، ويبعدها عن أصلها الإلهيّ. وواضح أثر تجربة الأنواريِّين في مواجهة المسيحيّة، وما خلفه ذلك في الابتعاد عن الأخلاق الدِّينية، أو قل في الابتعاد عن الله.

ومن هنا كانت علاقة كتاب: **بؤس الدَّهرانيَّة، النَّقد الائتمانيّ لفصل الأخلاق عن الدِّين** بكتابه: **روح الدِّين من ضيق العَلمانيّة إلى سعة الائتمانيّة** علاقة أخوة؛ إذ جعل الدَّهرانيَّة أختاً للعَلمانيَّة. وبيّن أنَّ العَلمانيّة **ظلمت الوجود الإنساني** وجعلت له **أفقاً واحداً منقبضاً**، وأنَّ الظهرانية بفصلها الأخلاق عن الدِّين؛ **ظلمت ماهية الإنسان نفسها**، وجلبت لأصحابها بؤساً فكرياً صريحاً[2].

وبالنظر إلى الكتابيْن، يلفتنا طه إلى (دنيانية) العالم وانشغاله بالدنيا؛ إذ جعلها أكبر همِّه، فأصبح أغلب سكّانه دهريّاً، يحتكم إلى ما يراه، متناسياً عالم الغيب وغافلا عن يوم الدين؛ أي يوم الحساب.

(١) بؤس الدهرانيّة، النقد الائتمانيّ لفصل الأخلاق عن الدين، ص٣٣ ـ ٣٤.

(٢) نفسه، ص١٠٩.

الفصل الأول

هل هي عودة العرويّ إلى (الدين الطبيعيّ) وعصر الأنوار؟

أولاً: تاريخانيّة العرويّ والعودة إلى عصر الأنوار.

ثانياً: ترجمته لكتاب (روسُّو) بعنوان: «دين الفطرة».

ثالثاً: ما غاية العرويّ من ترجمة «دين الفطرة»؟

رابعاً: الترجمة ومسألة العودة إلى الدين الطبيعيّ.

أولاً: تاريخانيّة العرويِّ وعودته إلى عصر الأنوار

١ ـ جوهر مشروع العرويّ تاريخانيّة

من الثّابت الواضح في مشروع عبد الله العرويّ أنَّ التاريخ هو القضية التي شغلت فكره، وظلت مركز اهتمامه. ويكاد فكره أن يُختزَل فيما أسماه التاريخانيَّة في حقبة طويلة من حياته الفكريّة. يقول في كتابه (**السنة والإصلاح**): «لم أرفع أبداً راية الفلسفة ولا الدِّين ولا التَّاريخ، بل رفعتُ راية التَّاريخانيَّة في وقت لم يعد أحد يقبل إضافة اسمه إلى هذه المدرسة الفكريّة لكثرة ما فُنِّدتْ وسُفِّهَتْ»[1].

ويقول د. محمد المصباحي: «يُصرُّ العروي على البقاء وفيّاً لانتمائه الأصليّ للتاريخانيّة، بالرغم مما تعرض له هذا التيّار الفكريّ من انتقادات عنيفة، وبالرغم من مخاطر العدميَّة التي تحفُّ به»[2].

وقد لاحظ د. عبد المجيد القدوري أنَّ التاريخ قضية مركزيّة في مشروع العرويّ الفكريّ[3].

---

(١) **السنة والإصلاح**، ص٦.

(٢) تنظر دراسته الدقيقة والمفصلة لكتاب عبد الله العروي: **السنة والإصلاح**، على النيت.

(٣) **العروي والتاريخ**: د. عبد المجيد القدوري، ضمن كتاب: **عبد الله العرويّ الحداثة وأسئلة التاريخ**، أعمال ندوة نشرتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنمسيك، (ط١، ٢٠٠٧)، ص(ط١، ٢٠٠٧)، إعداد عبد المجيد القدوري، عبد القادر كنكاي، قاسم مرغاطا، ص٧.

وقال د. كمال عبد اللطيف: «محوران أساسيان يستقطبان مجمل المشروع الإيديولوجيّ للعرويّ ويشكّلان أعمدة خطابه، منذ (**العرب والفكر التاريخيّ**) إلى (**ثقافتنا في ضوء التاريخ**)؛ هذان المحوران هما: محور النقد الإيديولوجيّ، ومحور الدعوة التاريخانيّة»[1]. وقال أيضاً إنَّ العرويّ بنى مشروعه «في الدفاع عن الحداثة والفكر التاريخيّ»[2].

ولاحظ د. سعيد بنسعيد العلوي أنَّ العرويّ ملأ المشهد الثقافيّ منذ أن أصدر كتابه: **الأيديلوجية العربية المعاصرة** سنة ١٩٦٧، ومنذ ذلك الحين «نجد الرجل، باعترافه نفسه، يدور حول **قضية محوريَّة**، إليها ترتدُّ جملة القضايا الأخرى في نهاية الأمر. قضية يصحُّ إجمالها على النحو التالي: كيف يمكن للعرب أن يستوعبوا الفكر الغربيّ الليبراليّ (والمرحلة الليبراليّة برمَّتها) دون المرور بالمراحل التي عرفها الفكر الغربيّ؟ وبعبارة أخرى: هل في إمكان العرب أن يقوموا بتحقيق نوع من **الاختزال التاريخيّ يفيدون فيه من الدَّرس الذي تعلَّمته الإنسانيّة في الغرب الأوروبيّ** دون حاجة إلى دفع ثمن غير يسير من الحروب والشرور؟»[3].

فالسؤال المركزيّ لديه: كيف يتجاوز العرب التأخر التاريخيّ؟

لكن، هل للتاريخانيّة مفهوم واضح عند العرويّ؟

يقول د. محمد سبيلا: «التاريخانيّة عند عبد الله العرويّ

(١) درس العرويّ في الدفاع عن الفكر التاريخيّ ـ الحداثيّ، ص٢٩.
(٢) نفسه، ص٥.
(٣) سعيد بن سعيد العلوي جريدة الشرق الأوسط، ٢٨ يونيو ٢٠١٢، العدد: ١٢٢٦٦.

مفهوم متعدّد الدلالات؛ إذ يتراوح معناه بين المدلولات المنهجيّة والمدلولات المذهبيّة... لكن للتّاريخانيّة عنده دلالات أخرى نورد أهم عناصرها»[1]. وقدّم الباحث سماتٍ خمساً لتقريب تلك الدلالات، مستقاةً من أعماله؛ وهي تجعل من التّاريخانيّة قدَراً وهمياً يوجِّه الكون حسب مشيئته. وبالتأمّل فيها يجد القارئ نفسه أمام متاهات لا تنتهي، كما سنرى عندما نريد أن نتعرَّف على مفهوم الحداثة عنده.

ووجد د. محمد سبيلا أنَّ كل الإشكالات المحوريّة في فكر العرويّ منطلقها التاريخانيَّة؛ فقال: «ويبدو أنَّ التّاريخانيّة في كتابات العرويّ؛ سواء في وجهها المنهجيّ أو في صورتها المذهبيّة هي جوهر الفكر الحديث وجوهر الحداثة الفكريّة ذاتها وجانبها الملموس»[2]. واعتبر الباحث تاريخانيَّته عبارة عن صدىً مباشر للنَّزعة التاريخانيَّة الألمانيّة، وكما شاعت في مجال البحث التاريخيّ في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين[3].

ونجد في آخر حوار معه في **مجلة النهضة** (عدد ٨، ٢٠١٤م) يقول: «التاريخانيّة هي منهج الحداثة»، ويرى أنّه إذا تحققت الحداثة؛ صار المنهج التاريخيّ عاديا يُفهَم بكيفية عفوية، بل لا يتصور اللجوء إلى غيره في مجال السياسة بالذات.

ويقول ضمن حواره هذا: «لم أقدّم التاريخانيّة كإديولوجيا بديلة؛ بل كوسيلة للتخلص من كل أنواع الإيديولوجيا».

---

(١) مفهوم التاريخانيّة عند العرويّ: محمد سبيلا، ص٤٥، ضمن كتاب: عبد الله العرويّ، الحداثة وأسئلة التاريخ، ندوة كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، بنمسيك.

(٢) نفسه، ٤٨.

(٣) نفسه، ٥٠.

ويتضح من مجمل ما يرمي إليه العروي أن الاحتكام إلى الواقع ضرورة وجود، وأنه ينبغي أن نحتكم في كل شيء إلى الواقع، وتلك هي **الموضوعيّة التاريخيّة**، وعنده أنَّ «الواقع لا يُغيَّر بالتخيُّل. . . الواقع يُغيَّر بالواقعيّة. هذا هو درس **التاريخانيّة، لمن يفهمها على وجهها**»[1].

ويرى أنه لَمَّا كان المصلحون العرب يمزجون الأماني بالواقع؛ فإن تخيلاتهم للبديل لم تنل من «دولة المُلْك أو العقْلَنة أو العصبيَّة أو التسلُّط».

ويلاحظ ـ عموماً ـ أنَّ العرويّ **نقلته تاريخانيَّتُه إلى عالم الأنواريّين.** فقد تميز القرن الثامن عشر، أو ما يعرف بعصر التَّنوير، في أوروبّا بظهور أفكار جديدة وجريّئة، رسمتْ دروباً للتطور وأثارتْ رغبةً في إخضاع الحاضر لنقد مطلق، وشملت جوانب حياة الإنسان في قضاياه المعرفيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والدّينيّة، خاصّة لما كان يسود من أشكال اللّامعقول في الممارسات الكنسيّة؛ مما مهّد للثَّورة الفرنسيّة.

ويتساءل محمد عابد الجابري عن **الليبراليّ العربيّ** الذي لا تاريخ له، فيقول: «كيف يمكن توريث العربي تاريخاً غير تاريخه؟ كيف يمكن سلخه بالمرة عن ماضيه، بل عن بيئته ومحيطه؟ أسئلة لا يطرحها الليبراليّ العربيّ لأنَّ النهضة في نظره إمّا أن تكون أوروبيّة الطابع والمقومات، وإمّا ألا تكون!»[2].

---

(١) مجلة النهضة المغربية، العدد الثامن، ٢٠١٤م.

(٢) نقد العقل المعاصر، دراسة تحليلية نقدية ـ ط٢ [دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥م]، ص٣٦.

فهو يعود ـ وهو يقصد العروي ـ إلى ما يعتبره **(ليبرالية أصيلة)** فيحلم ويفكر من خلال «**مركبات ذهنية وجدها خارج تاريخه جاهزة؛ فتنبّاها قافزاً عليها**»[1].

والعروي ـ كما تمَّت الإشارة ـ يستند في كيفية تجاوز التأخر التاريخيّ إلى التجربة الأوروبيّة بإطارها المرجعيّ في القرن الثامن عشر.

٢ ـ هل هي عودة العرويّ إلى عصر الأنوار عن طريق التَّرجمة؟

ممّا فاجأ به العروي القراء عامّة؛ ترجمته بين سنتي ٢٠١١ و٢٠١٢ لكتابيْن من عصر الأنوار، لما يعرفه الواقع العربيّ في هذه المرحلة من مستجدّات، وما يطرحه من تحدِّيات جديدة:

الأول: **تأمّلات في تاريخ الرُّومان: أسباب النُّهوض والانحطاط لمونتسكيو** (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥م)[2]، وهو كتاب نقله إلى العربية رفاعة الطهطاوي المتوفى سنة ١٨٧٣م بعنوان: **تأمّلات في أسباب نهضة الرُّومان وانحطاطهم**، بحثاً عن جواب عن سؤال: كيف تنهار الحضارات، ولماذا، وكيف تبني الأمم الحضارات؟ واهتم الطهطاوي بمسألة التمدُّن (**الحضارة**) واعتبر أنها تتكوَّن من أصليْن: أصلٍ خُلُقيٍّ مصدره الدّين، وأصلٍ ماديٍّ مصدره تحقيق المنافع العموميّة، وطالب العلماء بالاطلاع على خصائص العصر.

الكتاب الثاني: ترجمه بعنوان **دين الفطرة أو عقيدة القَسّ من جبال السّافُوَا**، وهو من النُّصوص المنسيّة لـ(جان جاك روسو:

---

(١) نفسه، ص٣٧ ـ ٣٨

(٢) ط١ [المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ٢٠١١م] (٢٧٢ صفحة).

١٧١٢ ـ ١٧٧٨م). وعنوانه الأصلي: **عقيدة قَسّ من جبال السّافُوَا**[1].

كان السؤال الأخير في الحوار مع **مجلة النهضة** (العدد ٨، ٢٠١٤) كالآتي:

«ما الذي دفعك إلى خوض تجربة ترجمة بعض مصادر الفكر الحديث إلى اللسان العربيّ؟».

وكان الجواب: «الدافع الأساس هو محدودية اطلاع المؤلفين العرب المعاصرين على الإنتاج الغربيّ المفيد. يكتفون بالملخصات. عادتهم الاعتماد على المراجع الثانوية، حتى عندما يتعلق الأمر بالمؤلفين المسلمين...

قارن ما جاء في **عقيدة روسو** وما جاء في **سنة وإصلاح**، قارن ما جاء في **تأملات منتسكيو** وما جاء في من **ديوان السياسة**، ترى الفائدة من الترجمة»[2].

وعلى القارئ أن يبحث عن عقيدة (روسو) وعن أثرها في كتاب **سنة وإصلاح**! وستأتي كلمة عن هذا الكتاب.

ولاحظ سعيد بنسعيد العلويّ أننا نجد عند العرويّ تمثُّلاً ممتازاً للفكر الغربيّ في العصر الليبراليّ على نحو يستهدف استخلاص الدَّرس والعظة بالنسبة لنا، نحن العرب اليوم، مع معرفة أكاديميّة رصينة. بيد أنَّ سؤالاً منطقيّاً يجابهنا: لماذا يختار المفكر العربيّ **النَّابه**، بعد مسيرة فريدة من العطاء ومن الوضوح في الرؤية

---

(١) ط١ [المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠١٢م] (١٣٣ صفحة).

(٢) مجلة النهضة العدد الثامن، ٢٠١٤، ص٢٥.

خاصَّة، أن يقبل على تعريب نصوص من التّراث الليبراليّ؟ فقبل سنة واحدة أظهر تعريبه لكتاب مونتسكيو **أسباب عظمة الرُّومان وأسباب انحطاطهم**، واليوم يترجم هذا النصّ، الذي يكاد يكون منسيّاً، من نصوص **(روسو)**!

وتساءل سعيد بنسعيد العلوي ألم يتجاوز التاريخ أمثال هذه النصوص؟ وما الفائدة اليوم من نشرها؟[(١)].

كما يأتي سؤال كمال عبد اللطيف: «ما هي علاقة هذيْن النصيْن بتاريخانيّة العروي ومشروعه في التحديث؟»[(٢)].

وقبل الجواب، تجدر الإشارة هنا، إلى أنَّ ترجمة كتاب (روسو) سنة ٢٠١٢ جاءت متساوقة مع الاحتفال بمرور ٣٠٠ سنة على ميلاد روسو (١٧١٢م)؛ فهي إلى جانب الاحتفاء بجهود **(روسو)** التنويريّة؛ تأتي في مواصلة العروي لجهوده في **التنوير**، والأهم من ذلك مواجهة المستنيرين بغير أنوار عصر (روسو)، وتسليح الأجيال الصاعدة ببعض مبادئ الفكر الحداثي؛ مما سيتضح لنا أثناء الحديث عن دواعي هذه الترجمة.

والآن، هذه وقفة مع موضوع كتاب (روسو).

---

(١) جريدة الشرق الأوسط ٢٨ يونيو ٢٠١٢، العدد ١٢٢٦٦.

(٢) لماذا ترجم العروي نص (دين الفطرة) لروسو؟: د. كمال عبد اللطيف، جريدة الاتحاد الاشتراكي، بتاريخ: ١٩/١٠/٢٠١٤م.

ثانياً: ترجمة كتاب (جان جاك روسو) بعنوان: دين الفطرة

تقع رسالة (روسو) هذه ضمن كتابه: **إيميل**، وعنوانها الأصلي: **عقيدة قِسِّيس من جبل السّافُوَا** (**Profession de foi du vicaire savoyard**)، واختار لها العروي عنوان: **دين الفطرة**؛ والرسالة عبارة عن خطاب يُلقيه **قَسّ من جبال السَّافُوَا** على مسامع شابٍ على شفا الإلحاد ـ سِنُّه لم يتجاوز الخامسة عشرة من عمره ـ؛ يجيب فيه عن تساؤلاته بخصوص الكون والدّين والخير والفضائل والأخلاق. وكأنَّ الدِّيانات والفلسفات لا تستطيع أن تُجيب عن هذه التساؤلات، وإن اختلفت فيما تقوله! فهل عجزت الدِّيانات أن تجيب، وأن تهدي أتباعها إلى جادّة الصواب؟

يلاحظ أنّ رسالة/كتاب الذي ترجمه العرويّ بعنوان: **دين الفطرة** يبدأ فيه (روسو) بالهجوم على الفلاسفة مشيراً إلى عجزهم ومكابرتهم وادّعائهم امتلاك الحقائق والإجابات عن كل الأسئلة، نتيجة ما هم فيه من نرجيسيّة؛ «وجدتُهم جميعاً معجبين بأنفسهم، واثقين بنظريتهم، متشبِّثين بمزاعمهم، حتى أولئك الذين يتظاهرون بالشكّ. عالمون بكلّ شيء، عاجزون أن يثبتوا أيّ شيء»[1].

ويرى (روسو) أنَّ على الإنسانيّة أن تلتمس أجوبتَها على تساؤلاتها فيما يختزنه وجدانُها في أعماقها، وما يُمليه عليها ضميرها؛

---

(١) دين الفطرة، ص٢٨.

فوجدان الشخص هو ما ينبغي الاحتكام إليه في حركة الحياة، وفي الإجابة عن جميع التساؤلات بخصوص الكون والدِّين والخير والفضائل والأخلاق. فالدِّين الحقُّ ـ في نظر القَسّ ـ **موطنه الفطرة**، ومن هنا يدعو ذلك الشابّ أن يستمع إلى **ضميره** إذا أراد أن يصبح حرّاً مستقلاً بإرادته؛ **فالضَّمير عنده هو الحقّ** وهو الصادق الأمين؛ فينبغي الاحتكام إليه في التمييز بين الحقّ والباطل؛ فعن طريقه يُعرف الخير في الوجود، وبواسطته يتمّ الوصول لرؤية متكاملة عن الربّ والكون والحياة.

وكأنَّ على الإنسان أن يكون **ضميره هو وجهته في كل ما يعتقده**، منه يستلهم ما يمكن أن يتَّجه إليه بالعبادة! يقول **(روسو)**: «الإنسان ينحطُّ إذا أغفل الاستماع إلى ضميره ليصبح بذلك عبداً لنزواته». وكأنَّ **الضمير هو الوحي** وهو المنطلق في كل عبادة ودين. يقول **(روسو)**: «لأنَّ من ينفي وجود الضمير، كأساس للأخلاق، وهو ما أجمعت عليه واعترفت به الإنسانيّة، لا يقدّم أيّ برهان على ما يدّعي»[1].

فمن **الضَّمير تتولَّد الأخلاق**؛ فهو المحرّك لها؛ فدين الفطرة يولَدُ من القلب ويصبّ في القلب، متى ابتعدنا عن الخضوع للجسد والأحاسيس؛ فالدِّيانة الأصيلة هي **ديانة القلب** أو الفطرة. فأصل الخير في ذات الإنسان. «الإنسان سعيدٌ بطبعه شقيٌّ بثقافته، نجاتُه في نَبْذِ الزّخارف المكتسبة والعودة إلى براءته الأولى»[2]. ولا يتحقق ذلك إلا **بالإعراض كلّيّاً عمّا سبق**.

واضح أنَّ روسو ناقم على المسيحيّة، رافض للدين؛ إذ العبادة عنده قلبيَّة، ولا سبيل لها إلا بالقلب. وهو يرى أنَّ المسيحيّة في زمانه تركت الإنسان منحَرِفاً عن فطرته الحقيقيّة.

---

(١) **دين الفطرة**، ص٧٨.

(٢) **نفسه**، ص٨.

لكن، لماذا هذه النِّقمة على المسيحيّة؟

بسبب ما آل إليه أمر المسيحيّة في عصر (روسو). «الإنجيل ذاته... يحتوي على أمور يستحيل تصديقها، يشمئزُّ منها العقل، ولا يسع أيّ إنسان نبيه أن يتمثّلها أو يُسلِّم بها. ماذا نفعل إزاء هذه المتناقضات؟ نلزم التواضع والحذر»[1].

ويقول القَسّ: «رحتُ أتأمّل وضع بني آدم البئيس، يسبحون في بحر هائل من الآراء لا دليل لهم ولا مشير. تتقاذفهم أهواؤهم الهائجة، لا مُعين لهم سوى ملّاح غير مجرّب، يجهل الطريق، لا يعرف من أين أتى، وأين يتجه»[2].

فلا غرابة أن يظهر ـ (روسو) وأمثاله ـ ممن يدْعُون إلى فصل الأخلاق عن الدِّين، وجعلها مستقلة بذاتها، تنبعث بتلقائية من باطن الإنسان؛ وكأن الأخلاق لا علاقة لها بالدِّين، وأنَّها تستمدّ وجودَها من **ضمير الإنسان ووجدانه**. وذلك الفصل بين الأخلاق والدِّين هو ما أطلق عليه طه مصطلح **الدَّهرانيَّة**. وقال: «ومن المعلوم أن أشهر أوائل الدَّهرانيِّين الذين حاولوا هذا **التَّأسيس الأخلاقيّ المستقل** هم الأنواريُّون، فقد لاحظوا، بل تيقَّنوا أنَّ المسيحيَّة تعرّضت لآفتيْن:

أ ـ **الخرافة أو اللّاعقلانيّة** لقد طغت، بحسبهم، الصفة الخرافيّة على كثير من المعتقدات المسيحيّة، فكادت أن تعيد الوثنيّة إلى الكنيسة... (**الخطيئة الأصلية**) و(**التَّثليث**) و(**التَّجسيد**) و(**ألوهيّة المسيح**)...

ب ـ **الحميّة واللاتسامح**، لقد استولت على النفوس ألوان من التعصُّب لهذه المعتقدات؛ توهُّماً لأفضليتها على غيرها... وقد

---

(١) نفسه، ص١٢٠.

(٢) نفسه، ص٢٦.

دعا هذه التعصُّب (الأنواريّين) إلى ممارسة شديد نقدهم لهذه المعتقدات التاريخيّة، بل صريح قدحهم في معتنقيها...»[1].

إذا كان (روسو) يدعو، في ضوء الآفتيْن السابقتيْن، إلى الدِّين الطبيعيّ؛ فإنه يعبّر عما آل إليه أمر المسيحيّة في حياة الناس من شناعة وإسفاف، مع «تطلع الأنواريِّين إلى مسيحيّة بلا خطيئة أو بلا تثليث أو بلا معجزات أو بلا أسرار، أو مسيحيّة مردودة إلى سيرة المسيح وحدها أو مسيحيّة معقولة؛ إذ عزَّزوا مواقفهم من هذا الدِّين بآراء الذين سبقوهم من مفكري القرن السَّابع عشر»[2].

ولاحظ د. كمال عبد اللطيف «أن معطيات نص (روسو) وتصوراته للدين والإيمان الدينيّ تندرج ضمن منظور مفكري عصر الأنوار للمجتمع الجديد؛ حيث كان يدور نقاش فلسفيّ حول حرية العقيدة والدين الطبيعيّ...

وإذا كان بعض دعاة الدين الطبيعي يُنكرون الوحي؛ فإن (روسو) منح في تصوراته الدينيّة مكانة خاصة للضمير الأخلاقيّ عند الإنسان»[3].

إذا كان هذا شأن (روسو)، وشأن الأنواريِّين في موقفهم من المسيحيّة، فما الداعي إلى ترجمة هذا الكتاب، والعودة إلى الدِّين الطبيعيّ، أو ما أسماه العرويّ **دين الفطرة**؟ ما طبيعة المرحلة التي نعيشها اليوم، والتي يمكن أن تتجاوب مع موضوع ما كتبه (روسو) في القرن الثامن عشر؟

---

(١) بؤس الدهرانيّة، النقد الائتمانيّ لفصل الأخلاق عن الدين، ص٣٣ ـ ٣٤.

(٢) نفسه، ص٣٤.

(٣) لماذا ترجم العروي نص (دين الفطرة) لروسو؟: د. كمال عبد اللطيف، جريدة الاتحاد الاشتراكي، بتاريخ: ١٩/ ١٠/ ٢٠١٤م.

ثالثاً: ما غاية العرويّ من ترجمة ما أسماه دين الفطرة؟

بعد أن بدأ تقديمه لعمله هذا بالقول بأنَّ اختياره لم يكن اعتباطاً؛ ذكَّر بما اعتبره خطّة نقديّة؛ ردّدها في أعماله كثيراً؛ وهي قوله: «إن الفكر الغربيّ لم يقترب من تمثّل الفكر الإسلاميّ إلا مرة واحدة، وذلك أواسط القرن الثامن عشر الميلادي»[1]، ثم تساءل:

ـ «ما الفائدة إذن لنا، قرّاءَ العربيّة، من نقل نصّ (جان جاك روسُّو)؟ يضعه الغربيُّون في سياق فلسفة الدِّين من (ديكارت) إلى (كانط»).

ـ و«المفيد بالنسبة لنا... القيام بتجربة ذهنيّة معيّنة تساعدنا في آن على فهم كتاب (روسو)، وكتابات إسلاميّة شبيهة؛ إذ يكون القاسم المشترك تقديم مشروع إصلاحيّ في مرحلة من مراحل التاريخ في المجتمع الغربيّ أو المجتمع الإسلاميّ على السواء؛ يتمّ فيها تقديم عقيدة بسيطة، بيِّنة، صادقة، توفِّق بين العقل الوجدان، تضمن للفرد الطمأنينة وللمجتمع الوحدة والاستقرار»[2].

ـ ويرى العرويّ أنَّ للحداثة عند (روسو) ركنيْن: الأول: الفردانيَّة المطلقة وأعلى صورة للسّعادة فيها رضى النفس على

---

(1) دين الفطرة، ص٥.

(2) نفسه، ص٦.

ذاتها. ثم التعامل مع الدِّين باعتباره ظاهرة اجتماعيّة سياسيّة[1]. على أن تتولّى التربية تحرير الذهن من الأفكار المسبقة والأحكام المتوارثة. ولأن يُحتكم في كلّ أمر إلى ما يُمليه الضمير.

ـ «المنطلق عند (روسو) هو وجدان الفرد الحرّ المستقل، هذا المفهوم، الذي هو عماد الفكر الحديث؛ غائب عند كل... مفكري الإسلام»[2].

ـ ويقول العرويّ: «كلام (روسو) في عقيدة القَسّ الجبليّ ليس عن الدِّين بقدر ما هو عن الهَمّ الدينيّ، وهذا الهَمّ عاد بعد أن غاب، وإن قُدِّر له أن يغيب مجدّداً فهو لا مَحالَةَ عائد ما دام الإنسان إنساناً».

ويستفاد مما قاله العروي هنا ما يلي:

ـ أنَّ كتاب (روسو) يقع في فلسفة الدِّين.

ـ أنَّ العرويّ بترجمته يستهدف التَّجربة الوجدانيَّة التي مرَّ بها القَسّ الجبليّ كما يتحدث عنه (روسو).

ـ وأنَّ من أهمِّ عناصر الحداثة: الفردانيّة المطلقة، والتعامل مع الدِّين باعتباره ظاهرة اجتماعيّة سياسيّة، والاحتكام في كل أمر إلى ما يُمليه الضمير والوجدان في ذات حرَّة مستقلَّة.

ـ وأنَّ «كلام (روسو) في عقيدة القس الجبَليّ ليس عن الدِّين بقدر ما هو عن الهَمّ الدِّينيّ».

ـ وأنَّ الهمّ الدينيّ «عاد بعد أن غاب، وإن قُدِّرَ له أن يغيب مجدّداً فهو لا محالةَ عائد، ما دام الإنسان إنساناً».

---

(١) نفسه، ص١٦.

(٢) نفسه، ص١٨.

وتثار هنا عدة تساؤلات:

ـ أهو الهَمُّ الذي يبديه **(روسو)** في حديثه عن عقيدة القَسّ الجبليّ؛ هو عين الهمّ الذي يبدو أنَّ الأستاذ العرويّ يحمله بالنسبة للوجود الفكريّ العربيّ اليوم؟

ـ أم أنَّ هذه التَّرجمة كانت بمثابة عودة إلى **كتابة المفاهيم**، بعدما أضرب العرويّ عن كتابتها؛ أي أهو كتاب حول **مفهوم الدِّين**، وإن جاء في شكل **ترجمة** مع تقديم لها؟ أو هو حديث عن **الهمّ الدينيّ**؟ أو ما اعتبره سعيد بنسعيد العلويّ **كيفيَّة لكتابة نصّ مفهوميّ عن الدِّين؟**

ـ أهو **الإحساس بعودة الدِّين** الذي لا محالة عائد، بعد أن وَهِمَ بعضهم بأنه سيختفي من حياة الناس؟ أهي **الكراهية** لهذا الذي يعود دوماً، ولا يموت بالمرَّة؟ أم هي الرغبة في إشاعة الجدل بين الأجيال في الموقف من الدين؟

ـ وممّا تجدر ملاحظته أنَّ العرويّ نبَّه في كتابه **الإسلام والحداثة** إلى موقف الشيخ محمد عبده (١٩٤٩ ـ ١٩٠٥م) من الإصلاح حيث يلتقي مع «موقف فلاسفة القرن ١٨م؛ الذين كانوا أيضاً مصلحين اجتماعيّين، فلا يُستغرب أن يكون إسلام عبده ديناً اجتماعيّاً (مدنيّاً في عرف روسو)»[١].

وهكذا يصبح دين الشيخ محمد عبده عند العرويّ ديناً اجتماعيّاً من منطلق نزوعه الإصلاحيّ، وإن كان هذا الدين يسمّيه (روسو) **الدين الطبيعي**، أو ما ترجمه **بدين الفطرة!**

---

(١) الإسلام والحداثة، ص٣٣.

وإذا قال العرويّ إنَّ عمله هذا لم يأت بشكل اعتباطيّ؛ فإنَّ د. كمال عبد اللطيف كشف عن خلفيَّات ترجمة العرويّ لـدين **الفطرة**؛ من منطلق علاقة هذا النص بتاريخانية العروي ومشروعه في التحديث؛ فقال إنَّ غاية العروي «**تقريب بعض أطروحات فكر الأنوار للقارئ العربي**»، ويندرج ذلك أيضاً «ضمن خطة في مزيد **من تقريب آرائه ومواقفه التحديثيّة من القراء وأجيالهم الجديدة**»[1].

وللكشف عن السياق الذي أتت فيه هذه الترجمة؛ يرى كمال عبد اللطيف أنها وردت «في سياق زمنيّ موسُوم بالانفجارات التي حصلت في كثير من الدول العربية؛ ما يشكّل مناسبة تدعونا إلى التفكير في العلاقة الممكنة بين ما يحصل في الواقع، **وما يقدِّمه المُنجَز الفكري لعبد الله العروي في** تجلياته الأخيرة»[2].

فالترجمة، كما يرى كمال عبد اللطيف، جاءت متواشجة مع أسئلة المجتمع العربيّ في موضوع الدين والسياسة، وما تحمله رياح (**الربيع العربيّ**) من تفاعلات وتناقضات، مع وصول الإسلام السياسيّ إلى السلطة في بعض البلدان العربيّة. ولعل هذه الترجمة تقدِّم مكسباً تاريخيّاً يفيد العرب في تفاعلاتهم مع ما يجري في الواقع؛ إذ موضوع الكتاب الإيمان الدينيّ في نسقه التربويّ داخل مجتمع (روسو).

ويزيد ذلك توضيحاً **في حوار معه** فيرى أنَّ تلك الترجمة جاءت على هامش الأحداث التي عرفها الوطن العربيّ عام ٢٠١١م؛ ممّا

---

(١) **لماذا ترجم العروي نص (دين الفطرة) لروسو؟**: د. كمال عبد اللطيف، جريدة الاتحاد الاشتراكي، بتاريخ: ١٩/ ١٠/ ٢٠١٤م.

(٢) نفسه.

يتبيّن معه أنَّ العرويّ «يدفع الأمر بعيداً باتجاه توضيح موقفه من العَلمانيّة والإصلاح الدينيّ ومن الدِّين»[1].

فغاية العرويّ، كما يقول كمال عبد اللطيف: «أن يُعيد إلى الأذهان أنَّ (روسو) انتبه إلى الهمّ الدينيّ وضرورة إيجاد مخارج له على مستوى نظري والدفاع عن البعد الذاتيّ في المسألة».

ويزيد د. كمال الأمر وضوحاً فيقول في آخر الحوار عن (روسو): «كان بالأمس من القضايا التي يعالجها قضايا الهَمّ الإنسانيّ، وهي قضايا مفتوحة على إشكالات مستمرّة. والإسهام الروسويّ في هذا الباب دون شكّ يُعدُّ إسهاماً إنسانياً نحتاج دائماً إلى مراجعته للتعليق عليه، وإلى ترجمته والعناية به».

ويستفاد من أقوال د. كمال عبد اللطيف ـ وهو من المختصين في فكر (روسو) أولا، ومن العارفين الخبراء بفكر العرويّ ثانيا[2] ـ:

ـ أنَّ ترجمة العرويّ لما أسماه دين الفطرة جاءت على هامش الأحداث التي عرفها الوطن العربيّ ٢٠١١م، وأنه يدفع الأمر بعيداً باتجاه توضيح موقفه من العَلمانيّة والإصلاح الدينيّ ومن الدِّين. ولا شك أن أهمّ ما تتميَّز به تلك الأحداث هو عودة الإسلام إلى معترك الأحداث، في إطار ما أطلق عليه (الإسلام السياسي)، الذي جاء في موكب ما أطلق عليه (الرَّبيع العربيّ). تُرى كيف دفع العرويّ

(١) أفكار روسو وتمثلاتها في حوار مع كمال عبد اللطيف، موقع: الجدل السياسي العربيّ (على النيت)..

(٢) جاء في ذلك اللقاء مع كمال عبد اللطيف أنه «من أبرز المفكرين العرب الذين قرؤوا جان جاك روسو ودَرَسوا أفكاره ودَرَّسُوها».

في ترجمته هذه باتجاه توضيح موقفه من العَلمانية والإصلاح الدينيّ ومن الدِّين؟

ـ لا شك أنَّ المرحلة تشهد اليوم سجالاً حاداً بين الإسلاميّين والعَلمانيّين. فهل بقراءة هذا الكتاب: «نستطيع إسقاطه على حالتنا الإسلاميّة: الانقسام في خندقين: مسلم متطرّف في تديّنه وملحد متطرّف في نكرانه»؟ لا أظنُّ أنَّ العرويّ يريد بترجمته هذه الكشف عن عَلمانيته، والقول بفصل السِّياسة عن الدِّين؛ لأنه ما كان أحد يُراوده شكّ في هذا قبل هذه الترجمة.

ـ وماذا عن موقفه من الإصلاح الدِّينيّ؟ وأي إصلاح يراه سوى ذلك الفصل المقرَّر من زمن الأنوار في ذهن العرويّ؟

ـ والسؤال الأهمّ، أي شيء يريد العرويّ أن يوضّحه لنا عن موقفه من الدِّين؟ يقول د. كمال عبد اللطيف إنَّ من غايات العروي: «أن يعيد إلى الأذهان أنَّ (روسو) انتبه إلى الهمّ الدينيّ وضرورة إيجاد مخارج له على مستوى نظريّ والدِّفاع عن البعد الذاتيّ في المسألة». فقِسّيس جبل سافُوَا أوجد تلك المخارج (على مستوى نظري)، ودعا الإنسان أن يتبع ما يمليه عليه ضميره، وأن يفصل بين طريق الضَّمير وطريق الدِّين.

ـ فهل يرى العرويّ المخرج من أزمة الهَمّ الدينيّ في اتباع نصيحة قِسّيس جبل سافُوَا؟ فيُصبح الدِّين عند كلّ واحد مسألة شخصيّة، وفرديّة لا علاقة لها بالآخرين. وهذا الموقف من العقيدة والتديُّن من أقدم أسس الحداثة السياسيّة، كما يقول د. كمال.

ـ فهل ترجمة دين الفطرة دعوة إلى العودة إلى الدين الطبيعيّ، ودفاع عن البعد الذاتيّ في المسألة، لمن لا يريد أن يعرف أنَّ

الدِّين مسألة ذاتيّة، شخصيّة، فرديّة، لا علاقة لها بالآخرين؟!
واستناداً إلى دين الفطرة يصبح الدين ظاهرة اجتماعيّة سياسية!

- وهل غاية دين الفطرة القول بأن الله يُدرَك عن طريق الوجدان؟ ومن هنا لا تعود هناك فائدة في كتابة كتاب حول مفهوم الدِّين.

لا يفوت العرويّ أن يصرِّح، في تقديم الكتاب بأن (دين الفطرة)، كما هو لدى (روسو)، يبدو أقرب إلى دين الإسلام. لكن، هل يُدرك الإسلام عن طريق غير طريق الوحي؟

ويقول في ختام تقديمه إنَّ (روسو) إنما يرسم لنفسه في هذا الكتاب «عقيدة بسيطة، بَيِّنَةً، صادقة، توفق بين العقل والوجدان، تضمن للفرد الطمأنينة، وللمجتمع الوحدة والاستقرار».

أما عن فائدة ترجمة كتاب دين الفطرة، فيدعو القاري في حواره مع مجلة النهضة، أن يقارن ما جاء في عقيدة روسو وما جاء في السنة والإصلاح، ليرى الفائدة من الترجمة[1]. ولا شك أنَّ عقيدة روسو أفادته في قراءة العقيدة الإسلاميّة، وإعادة قراءة القرآن الكريم وفهمه بطريقة خاصة، لم يُسبَق إليها!

---

(١) مجلة النهضة، العدد الثامن، ٢٠١٤، ص٢٥.

رابعاً: الترجمة ومسألة العودة إلى دين الفطرة

١ ـ مقارنة ترجمة العرويّ بما ترجمه طه

ويبقى للقارئ الذي يريد أن يقارن بين ترجمة العروي وما ترجمه طه أثناء نقده لكتاب (روسو)، واسع النظر في المقارنة، بالعودة إلى النص الأصليّ باللغة الفرنسيّة. ولكن سيلمح القارئ لا محالة الفروق بين الترجمتيْن، وخاصّة ما يمكن أن يكون تطبيقاً لنظرية طه في الترجمة حول مسألة الترجمة التأصيليّة.

وأول ما يلاحظ أن طه لم يشر إلى ترجمة العرويّ، غير أننا نجد هذا الردّ المباشر على العرويّ في قول طه: «لا يجوز بأي حال أن **تستعمل** تعبير **دين الفطرة** مرادفاً لتعبير **الدين الطبيعيّ**».

وأرى أنَّ العرويّ باختياره لهذا الترجمة إنّما طبَّق مفهوم **الترجمة التأصيلية** التي دعا إليها طه في مشروعه الفكريّ حول الترجمة. ولكن يبدو أنَّ طه أراد هنا الإبقاء على مصطلح **الدين الطبيعيّ** لما له حمولة فكريّة لعصر الأنوار في أوروبّا.

وحول ترجمة العنوان، يلاحظ أن جاء عند العروي هكذا: **عقيدة القَسّ من جبل السافُوَا** ـ وعند طه: **عقيدة قِسِّيس سافُوَا**، وأنَّ طه اختار لفظ قِسّيس لورودها في القرآن، بدل قَسّ[1].

---

(١) في لسان العرب: القِسِّيس كالقَس، وفي التنزيل العزيز: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾: المائدة: ٨٢.

وللمقارنة بين ترجمة العرويّ وما ترجمه طه، نتوقف عند مثالَيْن:

المثال الأول:

أ ـ ترجمة العرويّ:

«الضمير الضمير غريزة ربّانيّة وصوت علويّ لا يخفُت. هادٍ أمين لكائن جاهل محتاج، كما أنه نبيه حرّ. بالضمير يميِّز الإنسان الخيرَ من الشرّ ولا يُخطئ كما لو كان في مقام الربّ. لولا الضمير لما أحسّ بأي تفوّق على الحيوان. سوى موهبة بئيسة تدفعه من زلّة إلى أخرى بواسطة نظر بلا ضوابط وعقل بلا مبادئ»[1].

ب ـ ترجمة طه:

«[أيها الضمير! [أيها الضمير]! [أنت] الغريزة الإلهية والصوت العلوي الذي لا يفنى؛ أنت الهادي الأمين لكائن جاهل ناقص ولو أنَّه عاقل وحر، أنت الحاكم المعصوم [الذي يحكم على الأعمال] بالخير وبالشر، جاعلاً الإنسان أشبه بالإله؛ فبفضلك كمالُ طبيعته وتخلُّقُ أعماله؛ إذ بدونك، لا أشعر بشيء يرقى بي عن رتبة البهيمة، اللهم إلا أن يكون الحظ السيئ الذي يوقعني في زلة بعد أخرى، وأنا متوسل بفهمٍ لا ضابطَ له وعقلٍ لا مبدأ معه»[2].

المثال الثاني:

أ ـ ترجمة العروي:

«ولأنّ قناعتي كانت إلى جانبه. بقدر ما كان يطلعني عمّا في ضميره، كأنَّ ضميري أنا يؤكّد ما يقول.

---

(١) دين الفطرة، ص٧٨ ـ ٧٩.

(٢) بؤس الدهرانية. . .، ص٥٩.

١٠٧ ـ قلتُ له: الجديد فيما تفضّلتَ به، حسب رأيي، هو الكشف عمّا تجهل لا الإفصاح عمّا تعتقد؛ إذ معتقدك هو على العموم مذهب الربّانيّة أو دين الفطرة الذي يتعمَّد النّصارى رمْيَه بالزندقة والكفر مع أن يمثّل العكس تماماً»[1].

يلاحظ أنَّ السياق الذي وردت فيه هذه الفقرة، يتحدّث فيه مخاطَب القَسّ، ويقول إنه سنحت له اعتراضات كثيرة على أقواله، وما ذلك لم يفصح عن أيّ منها لأنها كانت محرجة أكثر منها مُفحمة. وتتمّة الكلام: «ولأن قناعتي...».

ب ـ ترجمة طه:

«إنَّ المشاعر التي أتيتم على عرضها عليَّ يبدو جانبها الذي تُقرُّون بجهله أكثر جدّة من جانبها الذي تدّعون اعتقاده؛ إنّي أرى أنَّ هذا يكاد أن يكون المذهب الربانيّ أو الدين الطبيعيّ الذي يفتعل المسيحيّون عدم تمييزه عن الإلحاد أو الزندقة، وهي المذهب الذي يُضادُّه مباشرة»[2].

أشار طه إلى السّياق الذي جاءت فيه هذه الفقرة من الترجمة، فقال إنَّ (روسو)؛ بالرغم من أنه يجعل الإيمان أساس الفضائل؛ «إلا أنه يظلُّ إيمانا منقوصاً، إذ لا يؤمن (روسو) بمَلَك مُكْرَم، ولا نبيّ مُرْسَل، ولا كتاب مُنْزَل، ولا ينفعه أن يميِّز وضعه الإيمانيّ عن وضع عصريّيه، من أمثال (ديدرو)، بأن ينسب نفسه إلى المذهب الربانيّ بدل المذهب الإلهيّ؛ الذي يفضي إلى الإلحاد؛ لأنَّ شكَّه

(١) دين الفطرة، ص٨٧ (الرقم ١٠٧ يشير إلى ترقيم الفقرات).

(٢) بؤس الدهرانيّة...، ص٥٠.

في الوحي هو في حكم إنكاره، وقد أقرّ هو نفسه بذلك على لسان مُخاطَبه»[1].

وللقارئ أن يميِّز الفروق بين الترجمتيْن، فللعروي تجربة مع ترجمة بعض كتبه، ولطه فكرة محدّدة عن عمليّة الترجمة.

والذي لا شك فيه أنَّ العروي بذل مجهوداً متميِّزاً في هذه الترجمة، وقدَّم صورة لأروع تمرين في تجربته مع الترجمة؛ مستلهماً النزوع الرمنسيّ في الأداء البيانيّ لـ(روسو)؛ لأن من غاياته في هذه الترجمة؛ تعميم القضية الإيمانية كما يعتقدها (روسو) ويُنظِّر لها، وإغراء أجيال جديدة بالمنظور الروسوي لفطرية التديّن؛ والدفع بها في متاهات الحداثة، في زمن تشهد فيه الساحة العربية **القحط الفكريّ** الذي لم تعرف له مثيلاً في العصر الحديث، كما تشهد فيه أقبح أشكال التطرف الديني باسم الإسلام.

٢ ـ مسألة العودة إلى الدين الطبيعي

إذا كان (روسو) يدعو إلى دين الفطرة؛ لما آل إليه أمر المسيحيّة من انحراف وإسفاف؛ فهل هناك شيء يمكن اعتباره ديناً طبيعيّاً؟ هل ضاق العَلمانيّون بالدِّين فوجدوا الحلّ في ذلك التصوّر النظري لحقيقة الدّين كما رسمها (روسو)؟ وهل أتت ترجمة العرويّ، بعد فشل المفاهيم التي وضعها من أجل التغيير؛ لتحقق ما كان يتوخاه عن طريق الدعوة إلى إحياء **الدّين الطبيعيّ**، والترويج لدين الفطرة؟ أهو الدّين الذي يجعل أمر العقيدة **مسألة شخصيّة**

---

(١) نفسه، ص٤٩ ـ ٥٠ ميز طه في المقابل الفرنسي بين المذهب الرباني (Théisme) والمذهب الإلهي (Déisme) تبعاً لما عند أصحاب الدين الطبيعيّ.

تستند في مقوماتها إلى ضمير الإنسان ووجدانه؟ وهل يجد الرافضون للإسلام في الوضع العربيّ الرّاهن ما يُقنعهم بالابتعاد عنه، والتنكّر له؟

واتباعاً لـ(روسو)، وللعرويّ، وتقديراً للبعد الذاتيّ الشخصيّ لعلاقة الإنسان بالدِّين؛ يقول كمال عبد اللطيف: «والإسهام الرُّوسَوِيّ في هذا الباب دون شك يُعَدُّ إسهاماً إنسانيّاً نحتاج دائما إلى مراجعته للتعليق عليه وإلى ترجمته والعناية به».

هل يمكن اليوم عقلاً وتاريخاً أن يعود الناس إلى **دين الفطرة** الذي يتحدّث عنه (روسو)؟ قد يتساءل بعضهم عمن يرتضي هذا لنفسه؟ لكن، قد يقال أيضاً: أليس من حقّ أيٍّ كان، أن يستقلّ بفكره وبما يعتقده؟ ومن يدري لعلّ العروي اختار ما اختاره منذ انطلاقته في عالم الفكر؛ أي منذ سنة ١٩٦٤ حيث بدأ ينشر ما يكتبه تحت اسم مستعار: عبد الله **الرافضي**. فمن حقِّه أن **يرفض** ما يشاء، ويقبَل ما يشاء، وأن يستسهل عودة العرب إلى عصر الأنوار، حتى وإن رأى غالبية الناس أنّ ذلك لا يمكن أن يحصل حتى في الوهم والخيال!

ومن حق العرويّ أن يقرأ القرآن برؤية مستقلّة متحرّرة وهو في أعلى مستواه من النضج الفكري؛ ولا يهم أن يقال إن فهمه لا يختلف عن فهم أي مستشرق يقرأ القرآن أول مرة، ولا عن عقيدة (روسو) الذي لا يعرف الإسلام؛ فنضجُه الفكريّ مكّنه من تصوُّر فطرة ما خارج ما رُكِّز في النفوس من الإيمان بوجود الله والاعتراف بربوبيته! وقد يرى أنَّ هناك فطرة غير التي فطر الله الناس عليها، وهو يقرأ قول الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي

فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [سورة الروم، الآية ٣٠].

أظن أنَّ من غايات ترجمة كتاب (روسو): العودة إلى المفاهيم التي قال العرويّ إنه تركها إلى غير رجعة في مقدمة كتابه: **مفهوم العقل**؛ إذ وجد أنها قد استنفذت مهمتها، ولم تؤت أكلها في التغيير، وفشلت في الغايات التي نيطت بها؛ مما أصبحت معه صيحة في واد؟ فهل ترجمة **دين الفطرة** إضافة مفهوم للدِّين إلى بقية المفاهيم التي سطرها حول الإيديولوجية والحرية والدولة والتاريخ والعقل؟

الفصل الثاني

الائتمانيّة في مواجهة الدهرانيّة

أولاً: الفصل بين الأخلاق والدِّين وضرورة المواجهة.

ثانياً: مسلَّمة التبدّل الدينيّ والصِّيغة الطبيعيّة للأنموذج الدَّهرانيّ.

ثالثاً: مسلّمة التخلُّق المزدوج والصِّيغة الطبيعيَّة للأنموذج الدَّهرانيّ.

رابعاً: مسلَّمة الآمريّة الإلهيّة والصِّيغة الطبيعيّة للأنموذج الدَّهرانيّ.

أولاً: آلية فصل المتَّصل وضرورة المواجهة

١ ـ منطلق الدّهرانيّ (آلية فصل المتّصل)

لاحظ طه، في مدخل كتابه: **بؤس الدهرانيّة، النقد الائتمانيّ لفصل الأخلاق عن الدِّين** أنَّ المنطلق المنهجيّ للحداثة استعمال: (آلية تفريق المجموع) أو قل (آلية فصل المتصل)؛ لتعطيل قانون الدِّين عن أن يتصل بمختلف مجالات الحياة؛ وذلك «حتى تستقلّ تلك المجالات بنفسها، تقديراً وتدبيراً. وتُغرق دنيا الناس في (**الدُّنيانيَّة**). فتختص العَلمانيَّة (بفتح العين) بفصل السِّياسة عن الدِّين، والعِلمانيَّة (بكسر العين) بفصل العلم عن الدِّين.

وأشدُّ تلك الفصول خطراً وأبلغها أثراً؛ **فصل الأخلاق عن الدِّين**، وهو ما أطلق عليه طه مصطلح (**الدَّهرانيَّة**). وسرّ خطورة هذا الفصل أنه جعل أبواب الإلحاد مُشْرَعة في وجوه من لا وجهة له؛ فأصبح بعضهم يتحدث عن (**أخلاق بلا ألوهية**)، وعن (**روحانيات بلا إله**) وعن (**دين بلا دين**) أو (**بالديني بلا دين**)»[1].

واحتكم الدَّهرانيّون إلى العقل المجرَّد، وتوسّلوا به إلى معرفة ظواهر الأشياء؛ وهو ذو اتجاه أفقيّ يتعلّق بظواهر الأشياء دون خفيّ دلالاتها؛ وما عرفوا أنَّ «العقل المسدَّد يحتوي العقل المجرَّد؛

---

(١) بؤس الدهرانيّة، النقد الائتمانيّ لفصل الأخلاق عن الدين، ص١١ ـ ١٢، الأرقام الواقعة بين معقوفيْن هكذا [] هي إحالات لصفحات هذا الكتاب.

صارفاً مفاسدَه، وأنَّ العقل المؤيَّد يحتوي العقل المُسدَّد؛ مجتنباً عوائقه» [ص١٣].

وما عرفوا الفلسفة الائتمانيّة التي تقوم على **مبدإ الشهادة** أوّلاً التي بها يستعيد الإنسان فطرته، ويتحقق من هويته، ويتمتّع **بحق الشهادة** في عالم الموجودات.

وأنَّها تقوم ثانياً على **مبدإ الأمانة** الذي يتجرّد به الإنسان من حبّ التملّك، ويتحمّل كافّة مسؤوليّاته بتعقّل ودون إحساس بالتّناقض.

ثم إنها تقوم على **مبدإ التَّزكيّة** الذي يقوم على مجاهدة النفس للتحقُّق بالقيم الأخلاقيّة والمعاني الرُّوحية المنزَّلة للتَّرقية بإنسانيّة الإنسان عن غيره من الكائنات [ص١٤ ـ ١٧].

وبناءً على هذه المبادئ العقليَّة الثلاثة تتأسس الفلسفة الإسلاميّة الحقيقيَّة؛ التي حدَّدها طه في مشروعه لوضع فلسفة إسلاميّة؛ مغايرة لأعمال الفلاسفة القدماء الذين كانت وجهتهم (**يونانيّة**)، ولأعمال متفلسفة العصر الحديث من المسلمين؛ من صارت وجهتم صوب (**حفدة اليونانيّين**) من الأوروبيّين، ومن وجدوا ضالَّتهم في تقليد الغربيّين.

وهكذا بعد أن تناول طه **فصل السياسة عن الدِّين** في كتابه: **روح الدِّين من ضَيْق العَلمانيّة إلى سَعَة الائْتمانيّة**؛ عالج **فصل الأخلاق عن الدِّين** في كتابه: **بؤس الدهرانيّة، النقد الائتمانيّ لفصل الأخلاق عن الدِّين**. وكان لا بدَّ من المواجهة مع مقلِّدة الحداثة وأتباع الدَّهرانيَّة.

أ ـ التبدُّل الدينيّ والصّيغة النَّقديَّة للأنموذج الدهرانيّ التي

تؤسّس الأخلاق على العقل وحده كما هو الشأن عند (كانط)؛ الذي يميز بين (**الدِّين الطبيعيّ** و(**الدِّين المنزّل**)، ويعتبر الفرق بينهما مجرّد فرق في ترتيب إدراكنا للطرفيْن. وعند (**كانط**) أنَّ (**العقلانيّ**) هو الذي يدّعي أنَّ **الدِّين الطبيعيّ** وحده هو الدِّين الضروريّ أخلاقيّاً، ويعرف فكره ازدواجاً في تصوّر العقل في أمريْن: أوّلهما أنَّ ما لا يعقل في مجال عند (**كانط**) يبدو معقولا في مجال غيره، والأمر الثاني، أنَّ من الوحي ما يُعدّ عنده معقولا، وأنَّه بالإمكان أن يكون الدِّين الطبيعيّ في ذات الوقت ديناً منزَّلاً.

وقد كشف طه عن قصور في تصوُّر التعبّد عند (كانط)؛ تجلى في أخطاء شنيعة تولّدت لديه عن جهل كبير بالعبادة باعتبارها ممارسة حيَّة؛ فهو يجهل أنَّ التعبُّد للإله هو الأصل في التخلُّق الحق، وأنَّه لا تعلُّق بسوى الإله، وأنَّ تقبُّلَ الإله للأعمال هو الذي يهبها صلاحها [ص٤٠ ـ ٤١].

ب ـ التبدُّل الدينيّ والصيغة الاجتماعيّة للأنموذج الدهرانيّ؛ وقدَّم هذه الصيغة **إيميل دوركهايم** ـ عالم الاجتماع الفرنسيّ ـ وعمل على تطبيقها في مجال التربية؛ قصد إخراج أزمة الجمهوريّة الفرنسيّة الثالثة من أزمتها البيداغوجيّة، فكان بحق أحد أعلام (**الدُّنانيَّة**). ويعرف دوركهايم (**الأخلاق الدَّهريَّة**) أو(**التَّربية الدَّهريَّة**) بكونها التربية التي «تأبى أن تقتبس المبادئ التي تنبني عليها الأديان المنزَّلة، فلا تعتمد إلا على الأفكار والمشاعر والممارسات التي تتبع **العقل وحده**، أو في كلمة واحدة، هي التَّربية العقلانيَّة الخالصة» [ص٤٣].

وفي ضوء ذلك حلَّت واجبات الإنسان نحو أخيه الإنسان بدل

الواجبات نحو الإله، ومع ذلك يُقرُّ (دوركهايم) «أنَّ صلة الأخلاق بالدِّين بلغت نهاية التمازج والتَّداخل بحيث يوجد في الدِّينيّ شيء من الأخلاقيّ كما يوجد في الأخلاقيّ شيء من الدينيّ» [ص٤٣ ـ ٤٤].

ج ـ **التبدّل الدينيّ والصيغة النَّاسوتيَّة للأنموذج الدهرانيّ**، وقد حاول الفيلسوف الفرنسيّ المعاصر **(لوك فيري) (Luc Ferry)** أن يضع أسس **(ناسوتيَّة جديدة)**؛ تمييزاً لها على التي نشأت مع النهضة الأوروبيّة ورَسَخت مع فلسفة الأنوار. وفَرَّقَ بين **(الدِّين الفلسفيّ)** باعتباره استعداداً ميتافيزيقيّاً ملازماً للإنسانيّة، وحافظاً للصِّلة القائمة بين المتناهي واللامتناهي لا يقطعها، والدِّين التاريخيّ الذي يرتبط بلحظة تاريخيّة مخصوصة ثم يضمحلّ؛ ففعْل الدَّهْرَنَة لا يلبث أن ينفذ إلى الدِّين.

ويؤكِّد (لوك فيري) أنَّ الفكر الفلسفيّ ساهم بقوة في إقامة الدَّهْرَنة بنقله للقيم الميتافيزيقيّة إلى لغة العقل.

ويقول: «يمكن تعريف الفلسفة الغربيّة الحديثة بكونها محاولة إعادة ترجمة مفاهيم الدِّين المسيحيّ الكبرى في خطاب دهريّ» [ص٤٦ ـ ٤٧].

وأورد طه على هذه الصيغة النَّاسوتيَّة الملاحظات الآتية:

ـ أنَّ الدِّين الفلسفيّ ليس هو الصُّورة الفطريّة للدّين المنزّل؛ إذ الصورة الفطريّة للدِّين عبارة عن قيم أخلاقيَّة تتأسَّس على معان إيمانيَّة وتتجسَّد في أعمال تعبّديّة، أما الدِّين الفلسفيّ فهو ما اعتبره العقل قيماً نافعةً للناس، وقد أخذها من الدِّين.

ـ أنَّ الدِّين التاريخيّ أشبه الصورة الوقتيّة للدِّين المنزّل من وجوه واختلف عنها من وجوه.

ـ إلغاء الشعائر واعتبارها مفروضة من لدن سلطة خارجيّة، «ولا يخفى ما في هذا التّدهير من ابتسار مع تنكير» [ص٤٩].

ولاحظ طه أنَّ البواعث التي دعت المفكرين الدَّهرانيِّين إلى عزل الأخلاق عن الدين: «التذمُّر من نصوص الدين التاريخيّ»، و«التذمر من عموم الدين»، و«اللجوء إلى العقلنة»؛ فألغوا الدين المنزل، واستبدلوه بدين دهريّ؛ فظلموا الماهية الدينيّة للإنسان [ص١١٨].

ولاحظ طه في عمل سابق أنَّ الإنسان الحديث مع اتساع واشتداد العقلنة لديه أوّلاً، واضمحلال أثر التوحيد الذي جاء به الدّين المسيحيّ ثانيا؛ **استبدل بتعدد الآلهة تعدد القيم**، وأن انتصار العقلية أفضى إلى التسيُّب وتعدّد القيم وتصادمها؛ إذ قامت **عقلنة العالم على مبدإ التعارض بين العقل والدِّين** وأفضى هذا التعارض **إلى التسيُّب العقليّ**[1].

٢ ـ كتاب (روسو) والمواجهة بين طه والعرويّ:

فبعد أن ذكر طه أنَّ مقلِّدة الحداثة قد فصلوا السياسة عن الدِّين في كتابه: **روح الدين**؛ لاحظ طه أنَّ تقليد المثقَّفين من أبناء أمتنا للآخرين «كبَّلَ عقولهم، وثبَّط عزائمَهم، وقطع عنهم طريق الاجتهاد من حيث يظنُّون أنه حرَّر عقولهم وشحذ عزائمهم وفتح لهم باب الإبداع» [ص٢٠].

ومن منطلق منهجيّة الحداثيّين الدّاعية إلى استعمال (آلية تفريق المجموع) أو قل **(آلية فصل المتصل)**؛ لاحظ طه ظهور نُذُر

(١) تعددية القيم: ما مداها وما حدودها؟ ص١٨.

الخوض في الاشتغال بفصل الأخلاق عن الدِّين تلوح في الأفق، ومن جملتها أعمال (**لوك فيري**) في أوروبّا، وترجمة العرويّ لكتاب (**روسو**) باسم **دين الفطرة** في المغرب، وإن لم يذكر ذلك بالاسم، ولم يشر إليه.

وفي مواجهة هذا الفصل أي هذه (**الدهرانيّة**) وضع طه مسلَّمات ثلاثاً نقديّة للأنموذج الدّهرانيّ الذي اختصّ بفصل الأخلاق عن الدّين في الفكر الأوروبيّ:

المسلَّمة الأولى أسماها (**التبدّل الدينيّ**)؛ ومقتضاها أنَّ الدِّين المنزَّل يتخذ صورتَيْن:

الصُّورة الفطريّة، «وهي الصُّورة التي نزل بها هذا الدِّين أوّل ما نزل؛ **إيماناً وأعمالاً**، على نبيّ مرسل؛ والتي تتحد مع فطرة الإنسان باعتبارها ذاكرة أصلية تحفظ آثار سابق اتّصالها بالغيب؛ وهذا يعني أنَّ الوحي المنزَّل شرط ضروريّ في الصُّورة الفطريّة» [ص٣٢].

والصُّورة الوقتيَّة الحادثة بفعل ترسُّبات اعتقاديّة وتصوريّة من بقايا دين، عرف تأثُّرات مؤسّسية وتقنية أبعدته عن أصله الفطريّ، وحدّت «من إبداعية روحه ونورانيَّة رسالته؛ وهذا يعني أنَّ النقص الروحيّ شرط ضروريّ في الصُّورة الوقتيَّة» [ص٣٢].

والمسلَّمة النَّقديَّة الثانية هي (**مسلَّمة التخلُّق المزدوَج**)، بحيث يكون «الأصل في الصُّورة الفطريّة الأولى أن ينطلق الدِّين من داخل الإنسان، متّجهاً إلى خارجه، بحيث يُورِّثه ابتداءً أخلاق الباطن، ثم يجعله يبني عليها أخلاق الظّاهر؛ بينما الأصل في الصُّورة الوقتيّة أن ينطلق الدِّين من خارج الإنسان متجهاً إلى داخله، بحيث يُورِّثه

ابتداء أخلاق الظَّاهر، ثم يجعله يبني عليها أخلاق الباطن» [ص٣٢].

والمسلّمة الثالثة هي (**مسلّمة الآمريّة الإلهيّة**)، ومقتضاها أن ما أمر الله به الإنسان يُحقِّق له بالضرورة التخلّق، وما نهاه عنه يحول بالضَّرورة دون تخلُّقه [ص٣٣].

وتمّت الإشارة إلى **الأنموذج الدَّهرانيّ** الذي عرض له طه من خلال فلاسفة أربعة سعى كل واحد منهم إلى تبديل قِيَم الدين الحق بقِيَم بشرية، وبإعطاء الدِّين الإلهيّ وجهة مغايرة لحقيقته، ولما ينبغي أن يكون عليه الدِّين الحقّ في الوجود البشريّ؛ وذلك في كتابه الأخير: **بؤس الدهرانيّة، النقد الائتمانيّ لفصل الأخلاق عن الدِّين**.

وسأكتفي بالوقوف عند الصيغة الطبيعيّة، التي تناول بها طه كتاب (**جان جاك روسو**) بالفحص والدراسة؛ وهو الكتاب الذي ترجمه العرويّ؛ لنتوقف عند ما حدث من تصادم فكريّ بين اتجاهيْ الباحثيْن.

ثانياً: مسلَّمة التبدُّل الدينيّ والصيغة الطّبيعيّة للأنموذج الدهرانيّ

لاحظ طه أنَّ المفكرين المحدثين اهتمُّوا بموضوع الدِّين الطبيعيّ لمدّة تناهز ثلاثة قرون، «وأفردوا له رسائل كاملة ومناظرات خاصة أو تطرَّقوا له في معرض أبحاثهم... ولم يأخذ هذا الاهتمام في النّقصان إلى حد الاضمحلال إلا منذ القرن العشرين حينما ترسَّخ مفهوم **(الدُّنيانيَّة)**، وحمل مضموناً يشترك في بعض جوانبه مع مضمون **(الدِّين الطبيعيّ)**؛ فكان فيه غَناء عنه.

وكان من بين الذين أرادوا دفْع الآفتين، وممن جعلوا من **(الدين الطبيعيّ)** ما فيه غَناء عن المسيحيّة الفيلسوف الفرنسيّ **(جان جاك روسو)**، أحد الأنواريّين الذين اقترن اسمهم بهذا الدِّين؛ تحريراً وتنظيراً، مفصِّلاً أفكاره في الرسالة التي نشرها ضمن كتابه **إيميل**، وعنوانها: **عقيدة قِسِّيس سافُوَا**، فقد استحق أن يكون خير من يمثل الصِّيغة الطبيعيّة للفصل الدهرانيّ» [ص٣٥].

وقد تمَّت الإشارة إلى طبيعة تلك الرسالة في الفصل الأول من هذا البحث، وإلى الأسباب التي كانت وراء ترجمة العروي لها.

ويلاحظ أنَّ (روسو) تناول في رسالته هذه ما عرف بـ**(الدين الطبيعيّ)**، وأنَّ اسم (روسو) اقترن بهذا الدِّين، وأن طه ذكر العنوان الحقيقيّ للرِّسالة التي كتبها (روسو) ضمن كتابه: **إيميل**، وبها كان

خير من يمثل الصّيغة الطبيعيّة لفصل الأخلاق عن الدِّين أو الفصل الدهرانيّ.

ويلاحظ أنَّ طه غضَّ الطَّرف عن ترجمة العرويّ، ولم يشر إليها وإن كان عمل العرويّ قد ظهر سنة ٢٠١٢م، قبل ظهور كتابه: **بؤس الدَّهرانيَّة، النقد الائتمانيّ لفصل الأخلاق عن الدِّين** سنة ٢٠١٤م. ويتَّضح من قوله السَّابق أنَّ العنوان الذي اختاره العرويّ، وإن كان يجد صدى لا محالة فيما يعتبره طه ترجمة تأصيليّة؛ إلا أن العنوان المناسب للسياق التاريخيّ هو: **الدِّين الطبيعيّ** بدل **دين الفطرة** الذي وضعه العرويّ.

فـ(روسو) يمثل الأنموذج الدهرانيّ الذي يفصل بين الأخلاق والدِّين، ويجد في **الدِّين الطبيعيّ** ما يُغنيه عمّا ترسّب في نفسه من أمر الدِّين، وما آل إليه أمر المسيحيّة في نفسه في زمانه. وفي كل ما أورده طه تلميح واضح وصريح إلى عمل العرويّ ـ كما يتضح ذلك من خلال ما ترجمه طه بمقارنته بما في ترجمة العرويّ؛ وكأنَّ (روسو) باتباعه طريقة (الأنواريين) في إقامة تضاد بين **الدّين الطبيعيّ والدين المنزل**؛ كان العرويّ يتبع (روسو)، ويسمي ذلك الدين **دين الفطرة**! وكأنه يُقيم هو أيضا تضاداً بين **دين الفطرة والدين المنزَّل**!

وينبري طه لنفي هذه التضادّ، ونسف كل ما ذهب إليه (روسو) وأراده العرويّ من ترجمته تلك؛ فيذكر أوّلا بأنَّ الدِّين المنزّل له صورتان اثنتان:

«صورة فطريّة وصورة وقتيّة؛ والدِّين الطبيعيّ قد يُضادّ، على الأكثر، الصُّورة الوقتيّة للدِّين المنزَّل، لا سيما أنَّ (روسو) يقول بأنَّه يوجد، إلى جانب الدِّين الطبيعيِّ الذي هو دين خصوص، (دين

عمومي)؛ نظراً لأنَّ كل مجتمع يحتاج إلى اتِّخاذ شعائر واحدة وخاصّة في عبادة الإله، لكن من الخطأ أن نتوهَّم أنَّ الدِّين الطبيعيّ يطابق الصُّورة الفطريّة للدِّين المنزّل، فنجعل منه دين الفطرة» [ص٣٥ ـ ٣٦].

وظهر في كلام طه عن دين **الفطرة** الذي اختاره العرويّ عنوانا لترجمة **عقيدة قِسِّيس سافُوَا**، وينكشف مراد طه بالنقد الائتمانيّ لفصل الأخلاق عن الدِّين، **ويتضح عمق الخلاف بين الباحثَيْن**.

وللكشف عن خطأ من يتوهَّم **أن دين الفطرة** يطابق الصورة الفطرية للدين المنزل؛ يأتي طه بالأدلَّة التّالية:

أ ـ الأصل في الفطرة أن تكون هي الذَّاكرة الأصليّة للإنسان والتي نزل الوحي على وفقها، بواسطة ملَك على من اصطفى من عباده، أما الدِّين الطبيعيّ عند (روسو) فينبني «على شكوك، بل إنكارات ثلاثة تُخرجُه كلِّيّاً من الفطرة، وهي: **إنكار الوحي، وإنكار الملائكة، وإنكار النبوة**» [ص٣٦].

وقد سبق لطه في حديثه عن تأسيس الثقافة على الفطرة؛ أنه عرّفها الفطرة بقوله: «الفطرة هي جملة القيم المثلى التي استمدَّها الإنسان من الخير الأسمى»[1].

ب ـ الفطرة عبارة عن الخَلْق الأصليّ للإنسان؛ فالدِّين الفطريّ يأخذ بمبدأ الخِلقة التي يكون عليها الإنسان أوّل خَلْقِه؛ «في حين نجد الدِّين الطبيعيّ يشكِّك في مبدإ الخلق، بل ينكره باعتباره يجمع بين العدم والوجود، وهذا الجمع، عند (روسو)، لا يستسيغه العقل» [ص٣٦].

---

(١) تعددية القيم: ما مداها وما حدودها؟ ص٥١.

ج ـ الفطرة تُسنَد إلى الدِّين، ولا تُسنَد إلى الطَّبيعة؛ لأنَّها خِلقة الإنسان الأصليّة. ومع (**روسو**) حين أسند الطَّبيعة إلى الدِّين أصبح مفهومها ملتبساً ودخلت في سياقات متعدِّدة.

د ـ «أنَّ القوَّة الإدراكيَّة المقترنة بالفطرة هي (**الرُّوح**)، بحيث يجوز أن ندعو الدِّين الفطريّ باسم **الدِّين الروحيّ**، بينما القوة الإدراكيّة المقترنة بالطبيعة هي (**العقل**)؛ بحيث يجوز أن ندعو الدِّين الطبيعيّ باسم **الدين العقليّ**. ونجد (روسو) يقول في رسالته: (**إنَّ أعظم الأفكار عن الألوهية تأتينا بطريق العقل وحده**). وشتّان بين الإدراك الرُّوحيّ والإدراك العقليّ؛ فالأول إدراك وجدانيّ يقتنص جليل القيم ودقيق المعاني، ولا يقف عند حجاب الظَّواهر، بل يخرقه، طالبا المعاني الرَّقيقة التي من ورائها، في حين أن العقل إدراك استدلاليّ محكوم بالظّواهر ومحجوب عن الظّواهر» [ص٣٧].

وتلميحاً إلى خطأ العرويِ في ترجمة العنوان؛ فإنَّ (**روسو**) ـ كما يقول طه ـ وإن كان يجمع بين الأخذ بمقتضى الوجدان القلبيّ والأخذ بمقتضى البرهان العقليّ؛ «فإنَّ هذا الجمع لا يُجيز بأي حال أن نستعمل تعبير دين **الفطرة** مرادفاً لتعبير الدين **الطبيعي**؛ لأنَّ (روسو) يحمل مفهوم **الوجدان** على مشاعر الطبيعة مثل **حب الذات والخشية من الألم والفزع من الموت والرغبة في الهناء**؛ وهيهات أن ترقى هذه المشاعر النفسيَّة إلى رتبة المشاعر الرُّوحية الخالصة» [ص٣٧ ـ ٣٨].

ثالثاً: مسلّمة التخلُّق المزدوَج والصِّيغة الطَّبيعيّة للأنموذج الدَّهرانيّ

وكما سبق القول، يرى (روسو) أنَّ الضَّمير يرشد صاحبَه إلى القانون الأخلاقيّ الذي يتضمَّنه الدِّين الطبيعيّ؛ وينظر في القلب والعقل فيرى أنَّ ضمير الإنسان هو الذي يُرشده إلى ذلك القانون الأخلاقيّ؛ «متمتِّعاً بعصمة لا يتمتّع بها العقل، فقد يخطئ العقل، لكن الضَّمير لا يُخطئ»؛ وكأن روسو يقرن الدِّين الطبيعيّ بالصُّورة الفطريّة للدِّين المنزَّل؛ «لا سيما وأنَّه يجعل الإيمان أساس الفضائل، إلا أنَّه يظل إيماناً ناقصاً؛ إذ لا يؤمن (روسو) بمَلَك مُكْرَم، ولا نبي مُرسَل، ولا كتاب مُنْزَل» [ص٤٩].

فـ(روسو) يشكُّ في الوحي، إن لم يُنكره، كما أقرَّ بذلك على لسان مُخاطَبه:

«إنَّ المشاعر التي أتيتم على عرضها عليّ يبدو جانبها الذي تُقرون بجهله أكثر جدة من جانبها الذي تدَّعُون اعتقاده؛ إني أرى أنَّ هذا يكاد أن يكون المذهب الربانيّ أو الدِّين الطبيعيّ الذي يفتعل المسيحيُّون عدم تمييزه عن الإلحاد أو الزَّندقة، وهي المذهب الذي يضادُّه مباشرة» [ص٩٦][١].

ويتحدث (روسو) عن الدِّين العموميّ ويعتبره نتاجاً ظاهريّاً

(١) حسب ترجمة طه لكتاب روسو من مصدرها الفرنسي.

للمؤسَّسات البشريَّة التي حلّت محلَّ الواجبات الدينيّة الحقيقيَّة. وسَمّى (روسو) الدِّين العموميّ **دين الآباء**؛ الذي يجب التَّسليم به، بل اتِّباعه، وجعله أشبه بالصُّورة الوقتيَّة للدِّين المنزَّل؛ «في حين أنَّ الصُّورة الوقتيّة للدِّين المنزّل توجب عدم التَّسليم بها والعمل على تغييرها، حتى يعود الدِّين المنزَّل إلى صورته الفطريَّة» [ص٥٠].

ولاحظ طه أنَّ (كانط) يفرِّق بين صنفيْن من **الأخلاق الداخليّة والأخلاق الخارجيّة**؛ الأولى ضرورية يورِّثها الدِّين الطبيعيّ وفق قوانين كلِّية يمليها على الإنسان عقله، والثانية عارضة يورثها الدِّين التَّاريخيّ أي يستحدثها أرباب الكنيسة ويفرضونها على أتباعهم [ص٥٠ ـ ٥١].

رابعاً: مسلَّمة الآمريّة الإلهيّة والصِّيغة الطّبيعيّة للأنموذج الدَّهرانيّ

يقول طه، لو وقفنا عند ظاهر قول (روسو): «إذا عملت عملا صالحاً من غير أن يشهدني أحد، فإني أعلم أنَّ الإله شهده، وأحتسب أجر سلوكيّ في الدُّنيا على الآخرة»؛ لجاز أن نعتقد أنَّه يقول بالآمريّة الإلهيّة، لكن الأمر ليس كذلك، وبيان ذلك من وجهيْن أساسيْن:

أحدهما أنَّ مشاهدة الله للإنسان تكون في موقفيْن: حيث أمره بالصَّلاح، وحيث نهاه عن الفساد. وإذا كان (روسو) **ينكر الوحي والرِّسالة**، وحتى لو اعتُبر شاكّاً؛ فهو في حكم المُنكر للألوهيَّة، «ومن يشكُّ في الوحي أو ينكره، يلزمه أن يكون مُنكراً للآمريّة الإلهيّة» [ص٥٨].

والوجه الثاني أنَّ الإنسان مأمور بالتعبُّد بما أُمِر به من الشعائر، بينما (روسو) لا يسلم بالشعائر المنزَّلة، ويختزلها في أعمال القلب التي تقوم على الثَّناء على الإله دون الدُّعاء. «ومن ينكر العمل بالشَّعائر المنزَّلة، ينكر كذلك أنَّ الإله أمره بالعمل بها، مع العلم بأنَّ هذا العمل هو وحده الذي يُورِّثُه كمال التخلّق» [ص٥٨].

وبما أنَّ (روسو) أسند إلى **الضَّمير** من الصفات ما يُسند أصلا للإله؛ من **عصمة وخلود وتألّه وكمال وحكم على الأفعال**؛ فإنَّه جعل الآمريَّة للإنسان، كما جاء في مناجاته للضمير وكأنه يناجي الإله، حيث يقول:

«[أيها الضمير! [أيها الضمير]! [أنت] الغريزة الإلهيّة والصوت العلويّ الذي لا يفنى؛ أنت الهادي الأمين لكائن جاهل ناقص ولو أنه عاقل وحرّ، أنت الحاكم المعصوم [الذي يحكم على الأعمال] بالخير وبالشرّ، جاعلا الإنسان أشبه بالإله؛ فبفضلك كمالُ طبيعته وتخلُّقُ أعماله؛ إذ بدونك، لا أشعر بشيء يرقى بي عن رتبة البهيمة، اللهم إلا أن يكون الحظّ السيئ الذي يوقعني في زلة بعد أخرى، وأنا متوسل بفهمٍ لا ضابطَ له وعقلٍ لا مبدأ معه»[1] [ص٥٩].

ويعلق طه على تلك المناجاة بقوله إنَّ (روسو) لا يكتفي باستبدال الآمريّة الإلهيّة بالآمريّة الآدميّة؛ بل **يجعل ضميره هو من يَنهض بالأمر والنهي**، ومن يَحكم على أفعاله؛ إنْ خيراً أو شرّاً. و(روسو) بهذا يُوقع نفسه في التعبّد لذاته، متوهّماً أن يتعبّد ربّه، وليست المناجاة السالفة إلا لونا من هذا التعبّد [ص٥٩].

يقول (روسو): «أستشير قلبي في كل نازلة: ما استشعرته خيراً فهو خير وما بدا لي شراً فهو شر. أصدق دليل هو الضمير. عند التردّد والمعاناة فقط نلجأ إلى تمويهات العقل (. . .) كثيراً ما يخدعنا العقل، أمّا **الضمير** فلا يخدع أبداً. هو الدليل الأمين»[2].
وهو يعتبر **الضمير أساس الأخلاق**[3].

وفي نقد طه للمسلّمات الثلاث، سفّه ما دعاه (روسو) **ديناً طبيعيّاً**، وما ابتغاه العرويّ **ديناً فطريّاً**؛ فأطفأ هذا النور الذي كان يستضيء به الأنواريّون، وأعمى بصيرة من تبعهم من الدهرانيّين؛

---

(١) حسب ترجمة طه.

(٢) دين الفطرة، ص٦٨ ـ ٦٩.

(٣) نفسه، ص٧٨.

ممن حاولوا الفصل بين الأخلاق والدِّين، ليبدِّلوا الدِّين الحقّ بالعودة إلى الطبيعة، وإلى ما سمّاه العرويّ **دين الفطرة**.

ومن خلال تناوله للصِّيغة الطبيعيَّة في هذه المسلَّمات النقديَّة؛ كان فكر طه وجهاً لوجه مع فكر كل من روسو والعرويّ على السواء؛ وكأنَّ إلحادية (روسو) تلتقي مع رغبة العروي في القطيعة مع التراث أي مع الدِّين الذي لولاه لما كان هناك ذلك التراث!

ويتَّضح من الأدلَّة السَّابقة التي ساقها طه في دفع أفكار (روسو)، أنَّه كان على العرويّ أن يتعرَّض أوّلا لفلسفة (روسو)، وأن يستخلصها من رسالته ثانياً، حتى لا يغتر القارئ بفكرة الدِّين الطبيعيّ بعيداً عن سياق فلسفته. ويبدو أنَّ الكتاب ضلَّل بعض القراء؛ فتوهموا في الكتاب ما ليس فيه، إلى جانب بنائه على رؤية إلحادية عند (روسو). واتضح من خلال الأدلَّة عُمْقُ قراءة طه لهذه الرسالة ولفلسفة (روسو) عامّة. فما حاجة المسلم فيمن ينكر الوحي وينكر النبوة والملائكة، ويشكِّك في مبدإ الخلق، ومن لا يُسند الفطرة إلى الدِّين ويبحث لها عن سند آخر في الطَّبيعة؟

يبدو من خلال الطَّريقة التي كشف بها طه عن فساد مضمون كتاب (روسو)؛ استشعاره بخطورته على الأمّة في هذه اللحظة التي انقسم فيها العالم العربيّ إلى من يدافعون عن الإسلام، ومن يهاجمون الإسلام بدعوى رفضهم لما أطلق عليه **الإسلام السياسيّ**.

أمّا عن علاقة الأخلاق بالدِّين فإنه في كتابه: **سؤال الأخلاق** اعتبر الأخلاقيّة أخص بالإنسان من العقلانيّة، وجعل الأخلاق أخصّ أوصاف الإنسان؛ إذ هي في الإسلام هي الأصل في كلّ عمل. وتناول في الفصل الأول: **مكارم الأخلاق: ما حقيقة صلتها**

بالدِّين؟ أكّد فيه: تبعيّة الأخلاق للدِّين، وتبعيّة الدِّين للأخلاق، واستقلال الأخلاق عن الدِّين، ونقد اعتقادات شائعة بصدد الدِّين والأخلاق.

وقال: «**إنَّ الدِّين والأخلاق شيء واحد، فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين**»[١]. وهو يرى أنَّ النَّظرية الأخلاقيّة الإسلاميّة تقوم على مسلَّمتيْن: مسلَّمة الصِّفة الأخلاقيّة للإنسان؛ إذ لا إنسان بغير أخلاق، ومسلَّمة الصِّفة الدينيّة للأخلاق؛ إذ لا أخلاق بغير دين[٢].

وذهب إلى أنَّ أصل الإنسان خليقة، وحدّ الخليقة أن تكون في آن واحد خَلْقاً (بفتح الخاء) وخُلُقاً (بضم الخاء)؛ مما يتلخَّص معه «أنَّ ضرورة الخُلُق للإنسان كضرورة خَلْقه، سواء بسواء، **فلا إنسانيّة بغير أخلاقيّة**»[٣].

وفي دعوته لضرورة تجديد النَّظر في مسألة العقلانيَّة، واقتناعاً منه بعملية النَّقد المطلوبة لها؛ ذهب إلى أنه «لا يُتصوَّر أن يجتمع على معنى واحد للعقلانيَّة من أخذ بأخلاق الدِّين ومن أبى أن يأخذ بها... وذلك لغلبة طرق العقلانيَّة المبنيَّة على غياب التخلق»[٤].

وعن ارتباط مشروعه الفكريّ بأهمّية الأخلاق في مواجهة التحدِّيات الفكريّة، يقول: «ليس يخفى أننا كنّا نسعى منذ صدور كتابنا: **العمل الدينيّ وتجديد العقل** إلى الإسهام في تجديد الفكر الدينيّ الإسلاميّ بما يؤهِّله لمواجهة التحدِّيات الفكريَّة التي ما فتئت

---

(١) سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربيّة، ص٥٢.

(٢) نفسه، ص١٤٧ ـ ١٤٨.

(٣) نفسه، ص٥٤ ـ ٥٥.

(٤) نفسه، ص٦٠ ـ ٦١.

الحضارة الحديثة تتمخّض عنها، بل كنّا نسعى، على وجه الخصوص، إلى وضع نظرية أخلاقيّة إسلاميّة مستمدّة من صميم هذا الفكر، نظرية تفلح في التصدّي للتحدّيات الأخلاقيّة لهذه الحضارة بما لم تفلح به نظائرها من النّظريات الأخلاقيّة غير الإسلاميّة أو غير الدينيّة»[1].

ونجد طه يتحدّث عن أولئك الذين يعادون الدعوة إلى عودة الإسلام، فيقول ـ وكأنه يتوجّه إلى العرويّ ـ: «بل صار بعضهم ـ على شدة ضعف زاده من المعرفة العلميّة عموما والمعرفة الإسلاميّة خصوصا ـ يدّعي الوصاية على المسلمين كافّة، فيملي عليهم كيف ينبغي أن يفكّروا في دينهم، ونيّته المبيّتة إنما هي أن يُخرجهم من هذا الدّين من حيث لا يشعرون»[2].

ونجده يخاطب من أسماه الدّاعية إلى تقليد عقلانيّة الغرب، ويقول له إنّ الغرب لا يعرف من العقول إلا المجرّد منها؛ وهو عقل يقدّم النّظر على العمل، وأنه يطلب العلم لذاته، لا لما يُثمره من المنافع، وأنه يقتصر على العلم بظاهر الأشياء وعاجلها؛ «فهو قد يُورّث النظر الضال كما قد يُورّث العلم الضار»[3].

وقال: «لا يصح للمسلم أن يقلّد النّمط الحداثيّ للغرب؛ لأنّ هذا النّمط بني أساساً على نبذ الأخلاق نبذاً كاملاً»[4].

ومن الخلاصات الهامّة لديه في الموضوع، قوله: «إنّ مسالك

---

(١) نفسه، ص١٧١.

(٢) نفسه، ص١٧١.

(٣) نفسه، ص١٧٩.

(٤) نفسه، ص١٨٩.

الغرب في التَّحديث بنيت أصلاً على أسس عَقَديَّة وقواعد مذهبيّة تعارض الحقيقة الشرعيّة الإسلاميّة... وإنَّ هذه المسالك قامت على صنفيْن من الفصل: **فصل العقل عن كل دلالة على الغيب... والثاني فصل العلم على الأخلاق**»[1].

وحول العقل كانت أغلب الفتوحات المعرفيّة والانتصارات الوهمية في العقود الأخيرة، وحوله تكاثرت الإيديولوجيات للسخرية من العقل العربي، والتراث الإسلاميّ، ومن كلّ فكر إصلاحيّ لا يتخذ من الحداثة الغربية وِجهة له!!

أمّا لماذا العقل؟ لأن أهل الفكر الأوروبيّ من حفدة اليونان وجدوا أجدادهم عدّدوا الآلهة ووحّدوا (اللغوس)، ووجدوا أنفسهم في معترك مِلل ونحل انحدرت إليهم ممّا ورثوه من المسيحية واليهودية ومن كراهية وأحقاد على الإسلام من عهود الحروب الصليبيّة؛ فأعرضوا عن كل ذلك، **وعاشوا على توحيد ذلك المعبود (اللغوس)، الذي جعلوه عدوّاً لإيمانهم الموروث!** وتسرَّب الهوى إلى العقل فألَّهَهُ؛ فصار العقل إلهاً يُعبد في دنيا الحداثة!

وحينما تتجه العناية إلى ترجمة كتاب (روسو)، يُلحّ على طه سؤال الغاية من العودة إلى **تراث الآخرين** لنقله والتعريف به. وتعجّب أشدّ العجب «من بعض المثقفين من أبناء جلدتنا» الذين لا يجدون حرجاً في تقليد ما استحدثه الآخرون من أنماط تفكيرهم، ويتأسّف لكونهم سخّروا أقلامهم وأجهدوا أفهامهم لبثّ «**روحه وقانونه في نفوس مواطنيهم**: ظالمين **لتاريخهم وتراثهم**... فحسبهم من الحداثة أن ينقلوا عن غيرهم الفكرة تلو الفكرة والعبارة تلو

---

(١) نفسه، ص١٩٦.

العبارة، على أنَّ هؤلاء المثقفين ليس لهم مسلك واحد في اتباع المحدثين من المفكرين».

ووجد أشدّهم تعصباً لهذا التقليد فئتَيْن:

ـ «فئة أولى تتكون من أولئك الذين لا يعلمون من تراثهم إلا ظاهره، ولا من تاريخهم إلا رسمه، بحيث ماتت في نفوسهم الروح التي تثوي في هذا التراث الأصلي... فصاروا إلى احتضان تراث غيرهم؛ جاعلين منه المدخل الأوحد إلى تحقيق التقدم للإنسانيّة... فاستندوا إلى تاريخ غيرهم، جاعلين منه تاريخاً لكل الإنسانيّة».

أما الفئة الثانية فأمرها أعجب عنده؛ لأنها لم تكابد مباشرة فكر الحداثة في موطنه أو مصادره، وإنما توسّلت إليه عبر وسائط، فلم تنلْ منه إلا قشوراً أو نتفاً لا تورِّث حداثة؛ «بل قد نجد فيهم من ينافسون أفراد الفئة الأولى في ادّعاء الانفصال عن التراث، كأنما، بتعصبهم لهذا الفكر المنقول وانسلاخهم عن تراثهم المأصول؛ يُعوِّضون عن النقص الذي يعتري تكوينهم من أساسه»[1].

وواضح من يجعله طه على رأس كل فئة من الفئتَيْن.

ووجد أشنع أنواع التقليد وأسوأها أن لا يكون تقليدهم لفكر الآخرين «تقليد منافسة» ولا «تقليد مماثلة» ولا «تقليد تشبُّه».

وفي حديثه عن «تقليد تشبُّه»، قال:

«والراجح أنهم لا ينقلون إنتاج المفكرين الذي سعَوا إلى حفظ الصلة بالدين ولو في أدنى مستوياتها إلا حين يقصدون صرف القرّاء عن تراثهم الديني كأن يُقنِعوا الأغرار منهم بأن يحفظوا

---

(١) بؤس الدهرانية...، ص١٣١ ـ ١٣٢.

صلتهم بدينهم على طريقة هؤلاء المفكرين، فيجتزئوا، هم بدورهم، بقليل من الاعتقادات البسيطة، وحسبهم أن يستنبطوها ببدائه عقولهم، حتى كأنه لا دين نزل بين أظهرهم!

بيد أن ديدن هؤلاء المقلدة هو الإقبال بالكلية على إنتاج المفكرين؛ الذي ظنوا أنهم **قطعوا صلتهم بالعالم الروحي**، ثائرين على الكنيسة ـ معتقدات وعبادات ورجالات ـ. . . لكن فاتهم أن يتبيّنوا أن ما يتهافتون عليه من نظريات وأنساق فكرية لا يخلو من أن يحمل آثار المعاني الدينيّة الكبرى لأصحابها؛ تثليثاً وتجسيداً وتأليهاً. . .

فكان أن نقل المقلدون إلى ثقافتهم من هذه الآثار الدينيّة التي تخالف أصولها الاعتقادية ما ظنوه فكراً كونياً تتلقّاه العقول بالقبول، وما هو، على الحقيقة؛ إلا مذاهب وآراء تخص ثقافة المنقول عنهم ولا تُلزم في شيء سواهم»[1].

ووجد أنَّ هؤلاء المقلدة قد أسلموا «عقولهم وقلوبهم إلى غيرهم، يفكرون ويتفكّرون بدلا منهم. . . كما لا يملكون قدرة على تصور بديل لما يأخذون، حتى لو كان على مقتضى غير مقتضى أصول ثقافتهم»[2].

ولعمق عبوديتهم الفكريّة لغيرهم، أصبحوا لا يتصوّرون الإبداع إلا ما كان على شاكلة إبداع هؤلاء؛ «وكأن الإبداع لا ينفتح بابه إلا بعد تامِّ الانسلاخ عن أنفسنا، **تاريخاً وتراثاً**»[3].

---

(١) نفسه، ص١٣٣ ـ ١٣٤.

(٢) نفسه، ص١٣٥.

(٣) نفسه، ص١٧٣

الفصل الثالث

بؤس مقلِّدة الدَّهرانيَّة

أولاً: أسباب عبوديّة العقل والشُّعور لسطوة التَّقليد.

ثانياً: «بؤس المقلِّد الفكريّ وروحانيّات التسيّد».

ثالثاً: «بؤس المقلِّد الفكريّ وروحيّات التزكيَّة».

رابعاً: كلمة عن طبيعة مشروع العرويّ.

أولاً: أسباب عبودية العقل والشعور لسطوة التّقليد

يرى طه أنَّ هذه الفئة المثقَّفة من أبناء **جلدتنا استعبدها التَّقليد**؛ حتى أصبحت تأتمر بأمره، ولا تخالفه في صغيرة ولا كبيرة، ولا يُخامرها أدنى شعور في التمرّد عليه. وأنها استطابت التَّقليد؛ منتشيةً بتميّزها بحداثتها التي لا ترى في غيرها حياة خارج أسوارها، ووجدت نفسها عاجزة عن أن ترى الإبداع خارج ما تنقله عن غيرها. ووجد طه فئتيْن اثنتين أكثر انغماساً في هذا التَّقليد:

فئة انقطعت أواصرها بالتُّراث هويّةً وتاريخاً، غمرها الجهل بالتُّراث فوجد أفرادها أنفسهم منغمرين في التراث الغربيّ سجناء لتوجيهاته ومقولاته؛ يتنفَّسونه في حركة حياتهم الفكريّة.

وفئة إلى جانب ضحالتها في معرفتها بتراثها، **تجهل المصادر الأساسيّة لفكر الحداثة في مواطنها**، ولم تمكِّنهم الوسائط إليها إلا القشور.

ومع رسوخ التَّقليد في أجيالهم والانفصال عن الهُويّة والانسلاخ عن تراثهم المأصول؛ أصبحوا طبقات بعضها فوق بعض: فبعد المقلِّدة رؤوس الحداثة، أتت طبقة الأتباع، فطبقة أتباع الأتباع.

ترى من هؤلاء الذين قال فيهم طه: «إن المرء ليعجب أشد العجب من بعض المثقَّفين من **بني جلدتنا** الذين لا يجدون مذلة، ولا شناعةً، ولا حتى حرجاً في تقليد الآخرين فيما استحدثوه من

أنماط تفكيرهم؛ سواء أأصاب هؤلاء أم أخطأوا؟...». إنهم من سخَّروا أقلامهم للدفاع عن الحداثة الفكريّة في المغرب، ودعَوْا إلى بثِّها «في نفوس مواطنيهم، ظالمين لتاريخهم وتراثهم... جاعلين من تقليدهم عين اجتهادهم ومن جمودهم عين إبداعهم!» [ص١٣١].

ثم هم انغمسوا في فكر الحداثة الغربيَّة واستسلموا لها؛ حتى صاروا لا يعرفون ما يُقلِّدون؛ إذ يجهلون أصول ما يقلِّدون، فآثارهم قشور لا تورِّث حداثة؛ و«لأن تقليدهم لأفكار غيرهم هو أشنع وأسوأ أنواع التَّقليد التي يمكن أن يعرفها أفراد أمة من الأمم!» [ص١٣٢].

من هؤلاء المقلِّدة الذين يتحدَّث عنهم طه؟ ومن يكون هؤلاء الذين ران عليهم بؤس الدَّهرانيّة؟

لم يذكر طه اسماً واحداً من أسمائهم ولم يشر إلى مرجع واحد من مراجعهم. ونأتي إلى لائحة المصادر والمراجع في نهاية كتابه فنجد بعضاً من مصادر الحداثة الغربيّة التي وجَّهَتْ أنظار المقلِّدة من أبناء جلدتنا، وفيما فعل طه إحراج لهم ومخاطبة الطبقات الثلاث منهم، وفي كل ذلك إزراء بما آل إليه حالهم من البؤس الفكريّ في محاكاتهم للحداثة الغربيّة بشكل شنيع جرَّدهم من كلّ قيمة إنسانيّة. فهل أخفى أسماءهم وترك توصيفهم لأنَّ ما ينشرونه من أفكار شاهد على وجودهم وماهيتهم؟ أو لأنَّ قرَّاءَ هذه المرحلة يعرفونهم حقَّ المعرفة؟ أم أنه فعل ذلك إزراءً بعقولهم، وتسفيهاً لفكرهم، وتحقيراً لشأنهم؟

لا شكَّ أنَّه كان منهم من أظهروا له العداء منذ التحاقه بكلية

الآداب بالرباط، وممن تجاهلوا كتاباته، وتغاضوا عن اجتهاداته ـ وما يزالون يتغاضون عنها كلّية إلى اليوم ـ، وحاربوه في طلبته، وتضايقوا من وجوده، وسخروا من توجهه الصوفيّ، وحزَّ في نفوسهم ما ظهر له من انتقادات لكبرائهم، أو قُلْ غاضهم ما صدر له من اجتهادات، وظهر له من فتوحات، وما جابههم به من إنكار لإبداعاتهم، واستهزاء بمواهبهم.

ومن النادر أن تجد من متفلسفة المغرب من يذكر اسمه أثناء حديثه عن الفكر الفلسفيّ في المغرب. فمنهم من استعلى بنفوذه، واتساع شهرته، ومنهم من استقوى بانتمائه الحزبيّ، وتمّ تلميعه إعلامياً. وكثير منهم تناولوا من الإشكالات ما تناوله طه دون إشارة إلى عمله، حسداً وكراهيةً له، وقد يكون ذلك خوفاً من إثارة غضب سادتهم.

وتجد من سعى إلى تأريخ النشاط الفلسفيّ في المغرب في كتاب، ولا تجد فيه إشارة إلى شيء مما كتبه طه. ويبدو أنّه كان غصّة للكثيرين ممن يُحسبون على التفلسف بالمغرب، وممّا زادهم ابتعاداً عن تناول كتب طه، وكراهيةً لاجتهاداته ما يجدونه من هجوم على التّقليد والمقلِّدة؛ وكأن كلّ واحد يتعاطى التفلسف يُحسّ وكأنه المقصود بذلك الهجوم على التقليد والمقلِّدة. وقد يكون هذا بعض ما يبرِّر ما جاء في كتاب: **بؤس الدّهرانيّة** من حدّة في بعض الأحيان.

لكن ما الأسباب التي أوقعت هؤلاء في هذه **الذيلية الأممية في التّقليد**؟ كيف رضُوا لأنفسهم بهذا التردّي في دَرَكات تقليد غيرهم؟ يذكر طه الأسباب الآتية:

ـ السبب الأول أنَّ مقلِّدتَنا عجزوا أن يقلِّدوا غيرهم **تقليد منافسة**؛ فما استطاعوا **النِّدِّية**، ولا استقلُّوا برأي يبزُّون به غيرهم.

ـ السبب الثاني، أنَّهم لم يستطيعوا أن يأتوا بمثل ما أتى به أهل الحداثة؛ أي أن يأتوا **بتقليد مماثلة**؛ يسمح لمن يقلِّدون أن يكون لهم ذكرٌ عندهم.

ـ السبب الثالث، أنَّهم ما استطاعوا حتى الاقتداء بهم؛ بحيث يكون لهم **تقليد تشبُّه**؛ يُخرجهم من حال التَّقليد إلى حال الاجتهاد. وهذا تقليد روحيّ هم بمنأى عنه؛ «**وكأنه لا دين نزل بين أظهرهم**» [ص١٣٤].

وهذه الأسباب أنستهم أن مَنْ ظنُّوا أنهم قطعوا صلتهم بالدِّين، حملت أنساقُهم الفكريّةُ **التثليثَ والتجسيدَ والتأليهَ**، وأنزلوها منزلة المفاهيم العقليّة. فما كان من مقلِّدتنا إلا أن نقلوا آثار أولئك على أنها أفكار كونيّة، وما دروا أنهم خالفوا أصولهم الاعتقاديّة، وأصبحوا بدون كيّان. وكان خطر تقليد هؤلاء المقلِّدة على أتباعهم أشد وأنكى على عقائدهم.

فانتهى التَّقليد بهؤلاء أن تجاوزوا **التَّبعية الفكريّة إلى العبودية الفكريّة**، وهم في غفلة عمَّا هم فيه ساهون، فما عادت لهم إرادة لتغيير وجودهم وما هم به يهيمون. فاختاروا **العبودية الطوعيّة**، وساروا في طريق **التقليد العبوديّ**، وفي ذلك التيه نَسُوا أنه «**لا توجد ـ حداثة ـ إلا بوجود الإبداع المستقِلّ، ووجود الاستقلال المبدع**» [ص١٣٥].

ثانياً: «بؤس المقلِّد الفكريّ وروحانيّات التَّسَيّد»

نقلوا عن الحداثة الغربيّة عَلمانيَّتَها، فقلَّدوهم في قضية **الفصل بين السياسة والدِّين**، ولما سمعوهم يتحدَّثون عن **الإسلام السياسيّ**؛ خاضوا فيه آملين أن **يتسيَّدوا على الناس مع الحُكّام**.

واتّباعاً لما تقرَّر لدى دهاقنة الحداثة، جاء تقليدهم لقضية **الفصل بين الأخلاق والدِّين**، وهو ما أسماه طه **الفصل الدّهرانيّ**. وفي تقليدهم هذا اندحروا في سراديب التّقليد، وران عليهم بؤس الإنسان حين يختار السجن على التحرُّر بصفاقة عقليّة تثير الاستغراب. واختبر طه دهرانيّة هؤلاء المقلِّدة من خلال دعاوى ثلاث تكشف طبيعة الفصل بين الأخلاق والدِّين.

الدعوى الأولى: «انحصار الأخلاق في التعامل بين الأفراد»

وكأنه لا وجود لدين ينظم علاقة الإنسان بغيره؛ إذ تقوم تلك العلاقة، «في ترتيب العلاقة بين الذات والآخر على مقتضى تمييز العقل بين الخير والشر» [ص١٣٨]. ويراد بالآخر في الثقافة الغربيّة كل ما سوى الذات.

ووقع المثقَّف المقلِّد في آفتيْن:

الأولى أنه حصر الأخلاق في التّعامل بين الأفراد دون سائر المخلوقات، ونسي علاقة الإنسان بنفسه وعلاقته بربه ومع الذوات والأشياء عامة؛ **فانفصل عن تراثه العظيم في الموضوع**، وعجز عن حلّ أزمة القيم في عالمنا المعاصر.

والآفة الثانية في الدعوى الدَّهرانيّة أنَّ الخير والشر أمران نسبيان، وفات هذا المثقّف المقلِّد محدودية النسبيّة أمام وجود الإرادة الإلهيّة التي هي الأصل في كل قيمة.

الدعوى الثانية: «دعوى الفرق بين الدينيّ والروحيّ»

والغاية من هذه الدعوى فصل الروحيّ عن الدينيّ وكأنه يمكن ترك الدينيّ والاكتفاء بالروحيّ، وما درى المثقَّف المقلِّد أنّه يوجد من الأديان ما ليس فيه روحيّات، كما هو الشأن في الفكرانيّات. والأشنع أنَّه ينسى أنَّه ينتمي إلى أمة الدِّين الخاتم؛ التي هي أولى بالتَّقليد. وتوهَّم أنّ الأديان متساوية فيما بينها، ولا تعلّقَ لها بالعقل، وأنّ الروحانيّات متساوية بينها ولا تعلُّق لها بالحياة. وكما أنَّ الأديان أنواع وأطوار؛ فإنَّ الروحانيّات ألوان ومراتب، وفي كل ذلك تتنافى الأديان والروحانيّات مع التجربة الماديّة التي قادت المقلِّدة إلى البؤس الفكريّ، وحرمتهم من الوقوف على الحقّ في الدينيّات والروحيّات وما فيها من أسرار وجوديّة وأسئلة مصيريّة.

وإلى جانب المنكر الصريح الذي تمّت الإشارة إليه بعدم تمييز الحقّ من الباطل في مجالي الدِّين والروحيات؛ تناول طه المنكر الصريح الثاني بترك المثقّف المقلِّد الموسَّع من الأمور والأخذ بالمُضَيَّق منها؛ فهو ينغلق في العقلانيّة المجرَّدة الضّيِّقة التي تقطع صلتها بالعمل الدينيّ، ويترك ما اتّسع من عقلانيّة أصولها في الدِّين وفروعها في الدُّنيا؛ فانقطعت صلته بالتَّجربة الروحيَّة.

وهذه الدعوى الدَّهرانيّة الثانية تدَّعي أنَّ الدِّين يجمد على طقوس معلومة بخلاف الروحيّات، وهذا باطل من وجوه:

الوجه الأول: أنَّه لا روحيّات خارج الدِّين؛ إذ هي ليست إلا ثماراً للأعمال التعبُّديَّة التى تتزكَّى بها النفس.

الوجه الثاني: أنَّه لا روحانيّة بغير دين حقّ الذي أساسه الإيمان بوحدانية الله ﷻ. ومما أفقر عقل **المثقَّف المقلِّد**: أنّه استعمل مصطلح **الطُّقوس** المعرَّب عن اليونانيَّة، بدل **الشّعائر والمناسك** بأصولهما العربيّة. واتجه إلى قصر الدِّين على الطقوس؛ قدحاً منه في المعتقدات والعبادات. ولم يتبيّن التلازم التفاعليّ بين الشعائر والروحيات؛ تأثراً وتأثيراً. ومن هنا جعل مسألةً تتعلّق بالذات أولا وبالأفراد ثانياً؛ وكأنَّها مسألة خصوصية لا علاقة لها بالجماعة.

الدعوى الثالثة: «دعوى دهريّة الروحيّات»

وصيغة هذه الدعوى: أنَّه ليس المتديِّنون بأولى من الحداثيّين بالروحيّات لمكانتها من الوجود الإنسانيّ. وما يدَّعيه الحداثيُّون في هذا إنَّما أخذوه من الدِّين، شأنهم في هذا شأنهم في تصرفاتهم الخاطئة فيما اقتبسوه من المفاهيم الدِّينيَّة الأخرى. وهم ما عرفوا الروحانيّات إلا من جهة العدم؛ فكل الأديان عندهم سواء في اللاعقلانيّة والبطلان؛ فعاشوا في المادِّيات، وقلَّما اهتمُّوا بمسألة الموت. **وبقدر غفلتهم عن المصير المحتوم الذي يرعبهم يخوض بعضهم سفاهة في موت الإله.**

ومن عجزهم الفكريّ لم يُفرّقوا بين روحانيَّات التسيّد **(علاقة السيادة على الأشياء)** و**(الروحانيّات الائتمانيّة)** أو روحانيّات التَّزكية حيث تسترجع الذَّات فطرتها الأولى بمقتضيات الميثاق الأول وواجبات الأمانة الكبرى؛ فيكون اللجوء إلى الدِّين الحقّ، وإلى الإله الحق ﷻ.

ومع تسليم مدَّعِي الروحيّات بطغيان الاستهلاكيات المادِّيَّة، فإنَّ تصدِّيهم لها لا يكون على قدر تحدِّيها لهم؛ مما أوقعهم في أسرها. وأمام عجز (**روحانيّات التسيّد**) لديهم، لا بد من الاتجاه إلى (**روحانيّات التَّزكيّة**) بجعل الأشياء أمانات أودعها الخالق لدى الإنسان؛ وبذلك يتمُّ الحدّ من الرغبات الاستهلاكيّة الجامحة.

وهكذا بيّن طه كيف كان تقليد بعض مثقّفينا تقليد **عبودية صريحة**، وكيف تمَّ استدراجهم إلى ذلك. فتابعوهم في **القول ببشرية القرآن في ضوء النقد التاريخيّ**، وحاولوا شأنهم أن يجعلوا الروحيَّات مستقلَّة عن الدين. ومع انقلاب مقاصد الحداثة إلى أضدادها أصبح مشروع الحداثة مفتوحاً، وبلغ الاتِّساع فيه حدّ الابتذال. وتناسوا **أنَّ الدِّين هو أول مشروع مفتوح على الممكنات التي أقرَّها**.

ونتيجة لتماديهم في محاكاة من قال باستقلال الروحيّات عن الدِّين؛ جعلوا «**تراثه عين تراثهم ودينهم هو عين دينهم**» [ص١٥٣].

وهل يمكن الدخول إلى الحداثة بغير مقتضيات ثقافة الشخص، والركون إلى **النسبيّة والزّمانيّة والتاريخيّة**؟

فهؤلاء المقلِّدة آثروا البؤس الروحيّ باتِّباع الروحانيّات الحداثيّة بدل الثراء الروحيّ الذي تورِّثُه الروحانيّات الائتمانيّة العليا.

ثالثا: «بؤس المقلد الفكريّ وروحيّات التزكيّة»

كشف طه في هذا الفصل عجز المقلِّدَة عما في التُّراث الإسلاميّ من ثراء أخلاقي وروحيّ، وما يُحسون به من عقدة النَّقص تجاه الفكر الحداثيّ الغربيّ؛ «فتجدهم يهرفون بما لا يعرفون، ويخوضون فيما لا يعقلون» [ص١٥٥] وأورد وجوه تهافت ما يذهبون إليه في المواقف الثلاثة الآتية:

الموقف الأول: أنهم يتصوَّرون أنَّ العطاء الأخلاقيّ والروحيّ عبارة عن ذاكرة بالية، و«**أنّ روحيَّات التزكية تُورِّث قيماً بالية**».

وتهافتُ هذا التصور من وجوه:

أوّلها: أنَّ تلك الذّاكرة لا يعتريها البِلى؛ لأنها تحفظ **الميثاق الأول وسرّ الأمانة**؛ فهي منحدرة من الأزل؛ «**فقيَم هذه الروحيَّات قيم ائتمانيَّة مبنية على الفطرة**».

وثانيها: «أنَّ هذه القيم قيم مصرح بها في نصوص الدِّين الخاتم»؛ الذي هيمن على الدِّيانات السّابقة واستصفى ما جاء فيها، وحافظ على إنسانيّة الإنسان. فكيف يُحكَم على هذه القيم بالبِلى؟

وثالثها: أنَّ هذه القيم هي الأصول المعتمدة الأولى في تشريع القيم وأحقِّيتها، وعنها تتفرَّع عنها بقية القيم؛ فكيف يعرف البِلى طريقاً إليها؟

ومن هنا يكون صاحب الروحيّات الائتمانيّة على صلة دائمة

بخالقه، وما يحمله من قيم تصله بالمخلوقات جميعاً، ولا يقوم دليل على بِلى القيم التراثيّة، كما يزعمون.

الموقف الثّاني: قولهم «**إنَّ روحيّات التزكية تورِّث ترك العمل**».

ويتهافت هذا القول أيضا من وجوه:

الوجه الأول: أنَّهم انساقوا إلى هذا نتيجة نظرتهم المادِّية للأشياء واحتكامهم إلى الأعمال الظاهرة الخارجيّة، وما علموا أنَّ الجانب الداخليّ المتعلّق بعمل الجوارح في إصلاح النفس وتدبير الحياة المعنوية؛ هو أخطر شأناً وأرفع رتبةً من تدبير الحياة الماديّة [ص١٥٨]. فمن يصدِّق القول بترك العمل في تزكية الرُّوح؟

الوجه الثاني: أنهم لا يُفرقون بين التخلِّي عن المسؤولية والتخلِّي عن المزاحمة؛ أي بين من ينفر من متعة التسلُّط، والتخلِّي عن المزاحمة بالتلبُّس بالمسؤولية، وبين من يكون طبعه **شهوة التسيّد** التي ينقاد إليها سلوكه في المجتمع.

وتختلف مسؤولية تدبير العمل الخارجيّ عن مسؤولية تدبير العمل الداخليّ؛ لأنَّ هذا أعمّ وأشمل، ويتعدّى تدبير شؤون إلى مجالات إنسانيّة أرحب.

الموقف الثالث: «**ادِّعاء أنَّ روحيّات التزكية تتخذ صيغة طقوسيَّة**».

ويُسقط طه هذا الادِّعاء من ثلاثة وجوه أيضاً:

الوجه الأول: أنَّ ما اعتبره المثقَّف المقلِّد طقوساً هو عبادات شرَّعها الدِّين المنزَّل. «لها من ذاتها طاقة روحيّة تغنيها عن كثر من الطُّقوس» [ص١٦٢]. أما هو فدخل في«**طقوسية التّقليد** واجترار

آراء مفكري الحداثة اجتراراً بلغ حد **العبودية. وليست روحيّات التزكية إلا عبارة عن مكافحة الطقوس**، والعبادات لغة ملكوتية تتناقض مع **الاجترارية؛ إذْ تقلُّب الائتماني في المعاني يمحو التكرُّر عن المعاني**» [ص١٦٣].

ولما كانت القيم تتعدّد وتختلف باختلاف مجالات الحياة؛ فإنه يجب التمييز بين نوعين من القيم:

ـ **القيم الزّاحفة** وهي قيم تشدُّ طموح الإنسان إلى الحياة المادّية؛ فتشغل أفقه الفكريّ **بـحفظ الحياة وحفظ المحارم وحفظ الجثمان**.

ـ **القيم العارجة** وهي التي تعرُج بالإنسان إلى آفاق أرحب من العالم الماديّ؛ أي أنها تسمو به إلى القيم **الروحيّة والخلقيّة**. على ما بين هذين النوعيْن من تفاعل تبعاً لأحوال الإنسان في معترك حياته.

وذكّر طه بالحقائق الثلاث التي جاء بها الإسلام:

ـ الحقيقة الأولى هي **خاتمية** هذا الدّين المنزَّل.

ـ والحقيقة الثانية هي **الأحسنيّة الاسميّة** (الأسماء الحسنى لاشتمالها على كمال القيم المأخوذة من الأسماء الإلهيّة).

ـ والحقيقة الثالثة هي **العظمة الخُلُقية في رسول الله ﷺ**؛ التي مقتضاها الاقتداء والتأسّي.

وعموماً، لاحظ طه أنَّ هذه الفئة من **مقلِّدة الحداثة الغربيَّة** قد استنكرت الحقّ واستحسنت الباطل، وبيّن تهافت أدلّتها، وكشف عن عمق التَّقليد في فكرها؛ بإسقاطها البؤس الفكريّ على الدِّين الإسلاميّ والتراث العربيّ. واعتبر هذه الفئة من ضحايا عقدة

النقص أمام دعاوى الحداثة نتيجة جهلهم بالخلفيّات المعرفيّة للحداثة الغربيّة؛ فصاروا «**يهرفون بما لا يعرفون ويخوضون فيما لا يعقلون**».

ووجد طه أنَّ أشنع خطأ يرتكبه المقلد لفكر غيره أنه ينسى أنه ينتمي إلى أمة دين خاتم، فهي أولى بالتقليد من غيرها؛ ومع ذلك يبقى «**باثّاً البؤس في نفوس قرائه، فضلاً عن البؤس الذي في نفسه؛ هذا إذا صحّ أنه غفل عن خصوصية هذه الأمة المتديِّنة؛ أمّا إذا فعله، متحدياً، عن عمد وإصرار، تديُّنَ هذه الأمة، فقد جاوز حدّ بؤس فكره إلى حدّ سلب عقله؛ لأن العقل الذي لا يرى حيث العقل في دين هذه الأمة وحيث الهوى في دين غيرها فهو كلا عقل**»[1].

(١) بؤس الدهرانية... ص: ١٤١

رابعاً: كلمة عن طبيعة مشروع العرويّ

من يقرأ كتاب **السنة والإصلاح** يدرك خطورة ما آل إليه التخبط الفكريّ في مسار العروي؛ مما قد لا يعرف له شبيه في العصر العربيّ الحديث. وخير من تناول مظاهر هذا التِّيه الفكري د. محمد المصباحي في تحليله لكتاب **السنة والإصلاح**. وأذكر من تلك مظاهر:

أولا: تخبطُه بين أن يكون مؤرخاً أو فيلسوفاً أو متكلِّماً أو عالماً؛ فهو من يقول: «لا أرى نفسي فيلسوفاً ـ من يستطيع اليوم أن يقول إنه فيلسوف؟ ـ ولا أرى نفسي متكلِّماً ولا حتى مؤرخاً همُّه الوحيد استحضار الواقعة كما وقعت في زمن معيّن ومكان محدّد. لم أرفع أبداً راية الفلسفة ولا الدين ولا التاريخ، بل رفعت **راية التاريخانية** في وقت لم يعد أحد يقبل إضافة اسمه إلى هذه المدرسة الفكرية لكثرة ما فُنِّدتْ وسُفِّهتْ»[1].

وفي مذكراته: **خواطر الصباح**، يعرض لائحة أخرى لمجالات الانتماء الممكنة مكوَّنة من ثلاثة مباحث، هي الإبستيمولوجيا والفن والتاريخانية، لينتهي أيضاً إلى تعريف نفسه بأنه مفكر تاريخاني[2].

ثانياً: اضطراب بين المذاهب والتيارات وبين التاريخانية بأنواعها؛ فتجده يربط تاريخانيته بظهور الحداثة الغربية وبالإسلام،

---

(١) **السنة والإصلاح**: عبد الله العروي، ص٦ (ط٢).

(٢) **خواطر الصباح**، ص٣٥.

وليس بالأوائل من اليونان والرومان، والفلسفة السياسية باتجاهاتها، والدعوة إلى الحداثة، والقطيعة مع التراث، والعودة إلى **الكتاب العزيز والتجربة المحمديّة**. وفي ذلك التيه، يلاحظ المصباحي أنّ العرويّ يبحث عن «منزلة هلامية فوق التاريخ والفلسفة والثيولوجيا نحو الميثولوجيا»، ويجعل من الهلينستيّة مكوّناً للوجود التاريخيّ شرقاً وغرباً؛ فيرجع إلى الماضي السحيق.

ثالثاً: إحساس مزمن بالضياع، كشفت عنه شطحات فكرية أدخلته في العدمية بعد شعوره بفشل مشروعه. وقد لاحظ المصباحي ما أصبح يتملكه في كتابه هذا من شعور بالمرارة جراء الفشل الذريع الذي أصاب جل المشاريع الوطنيّة والقوميّة والاشتراكيّة.

وتساءل المصباحي: «لكن، من هو العروي؟ من أي منبر فكري ينطلق للتفكير وإصدار الأحكام وتوجيه الانتقادات وصياغة الوصفات؟ هل ينطلق من موقع الفيلسوف، أو المتكلم، أو الفنان (الروائي)، أو المؤرخ؟ وهل هو مفكر نهضويّ أم حداثيّ تنويريّ أم هو بالأحرى مفكّر ما بعد حداثيّ، ما بعد تنويريّ، وما بعد علمانيّ، أم هو من نوع الفلاسفة السابقين على سقراط، أو من المتصوفة الذين وصلوا وما وصلوا؟».

كما تساءل عن قصد العرويّ من كتابه فقال:

«هل كان القصد من وراء كتابه هذا، **السُّنة والإصلاح**، أن يَرجع بنا إلى زمن (اللاهوت السياسيّ) بعد أن يئس من (الفلسفة السياسيَّة) التي طالما روّج لها في كتبه السابقة؟ أم أنه كان يقصد مكافحة اللاهوت السياسيّ عن طريق استدراجه إلى مسلسل الحداثة؟ هل أراد أن يكون **متكلِّما سياسيّاً**، بعد أن كان فيما مضى

فيلسوفا سياسيّاً، أم أنه اكتفى بأن يلبس خرقة **الحكيم الصوفي**؟ بعبارة أخرى، هل ينتمي موضوع الكتاب إلى مجال التجربة التاريخيّة السياسيّة العامّة، أم إلى **مجال التجربة الروحيّة** المتصلة **بعالم الكتاب العزيز والتجربة المحمديّة**»؟

ومن قرأ ما كتبه المصباحي أثناء تناوله لكتاب العروي **السنة والإصلاح** يتضح له غرائبية المفهوم وهلاميته وكل ما اعتراه من تناقضات وتمحّلات وتنقلات لم تستقر به على حال.

ونجد العروي يقول في حوار معه: إنَّ العقيدة الإسلاميّة تستحقّ أن تقدَّم إلى غير المسلمين وحتى إلى المسلمين بشكل آخر. والإسلام وحده من يرغم الخصوم على العودة إلى نوع من النزاهة والاتزان؛ ولكن يلاحظ عدم الاطلاع الواسع الضروري عند من يتكلم اليوم باسم الإسلام.

هل أدرك العرويّ أنَّ الإسلام هو القوة الفكرية الوحيدة التي وقفت في وجه الحضارة الغربيَّة؟ ولولاه لأصبحت الإنسانية **(نسخة كاربونيّة)** من الحضارة الأوروبية، وترى الوحي بشقَّيْه يقف سدّاً منيعاً أمام كلّ ما ظهر في مجالات المعرفة البشريَّة. وخابت كل محاولات نفي الوحي والقول ببشيريَّته.

يبدو أنَّ العرويَّ بدأ يبحث عن الحداثة في الإسلام الصافي السابق على السُّنة، وأن الحداثة الغربيَّة عليها أن تعترف بأصولها الإسلاميّة، وشرطه فيما أسماه الإسلام الصافي أن يتحرّر من السنة التي يزعم أنها أرهقت «كياننا وشوه ذاتنا ورهن هويتنا وأقعدنا عن التحدي والفعل». أكان إبعاد السنة هو ما يقصد إليه بحشر لفظة **(إصلاح)** في عنوان كتابه؟

وهل يمكن العودة إلى الإسلام، بدون رصيد السنَّة النبويّة؟

في كتابه **السنة والإصلاح** يجيب امرأة ترغب في معرفة حقيقة القرآن، دون وقوع إشكالات تعترض سبيلها في قراءته. ولاحظ عبد الفتاح كيليطو أنَّ العروي يشير في بداية كتابه إلى أسرة المؤلفات التي ينتمي إليها كتابه، أو ينتسب إليها بصفة أو أخرى: مؤلفات أوروبية مثل اعترافات أغسطين، وخاطرات باسكال وغيرها، من جهة، ومؤلفات عربيّة مثل **المنقذ من الضلال** للغزالي، وحي بن **يقظان** لابن طفيل، وغيرهما، من جهة ثانية[1].

ويلاحظ في البداية أنه قصد بشكل مباشر: تقديم وصفة لمواطنة غربية تُحافظ بها على هويتها وتُشفى بها من أمراضها. فهل الأمة التي ينتمي إليها العروي تشبه تلك المواطنة الغربيَّة، تريد هي أيضاً الحفاظ على هويتها والشفاء مما تعاني منه من أمراض؟ أم هناك شخص ما يُعاني من ذلك؟

نجد العروي في كتابه هذا تُغرقه تاريخانيَّته إلى أقصى مدىً في التاريخ، فنراه يعتبر الإسلام الوريث الشرعيّ للحدَث الإبراهيميّ في قوته وصفائه الذي يؤرخ لميلاد فكر الوحدة والواحد، ويربط بزوغ الحضارة الغربيّة بالإسلام، ويرىَ الحداثة الغربيَّة هي بالضبط بنت الحضارة الإسلاميَّة، وليس اليهوديّة والمسيحيّة، إذ هي التي حملت في أحشائها بذور الإنسيَّة والحرية والعقلانيّة. بهذا النحو يكون العرويّ قد قدّم الإسلام بوصفه الخيط الناظم الجديد للحداثة

---

(١) مقال لعبد الفتاح كيليطو تحدث فيه عن كتاب السنة والإصلاح، على النيت، ٢٣ سبتمبر ٢٠١٣.

وما قبل الحداثة من ناحية، ولحضارات البحر الأبيض المتوسط، والناظم من ناحية أخرى.

بل هو يقول: لولا الإسلام الأول لما تمَّ إصلاح في الغرب، ولا نشأت مسيحيّة جديدة في الغرب الجرماني. وباكتشافه الأصلَ الدينيّ للحداثة الغربية، سيصبح مدعوا للبحث عن حداثة بديلة من داخل الإسلام.

لكن عن أي إسلام يتحدَّث العروي؟

يتحدث عن إسلام يتصوّره في صفائه الأول: لا تحجبه سُنة أو مذهب صارم، إسلام بريء من كل تأويل. فالسنة النبوية ـ في نظره ـ هي المانع من الانطلاقة نحو «بناء هُويّة جديدة منفتحة على الحداثة بمقوماتها».

فهو يريد إسلاماً صافياً سابقاً على السُّنة لا «الإسلام المتبلور في سُنّة محددة مطوَّقة بجملة من القواعد الفقهية والضوابط الكلامية الصارمة». وفي اعتقاده أنَّ عن طريق ذلك الإسلام الصافي البعيد عن السنة؛ يلتقي الإسلام بالحداثة فيتمّ تطوير الإسلام للحداثة وتطوير الحداثة للإسلام، في إطار ثوابت الحداثة العقلانيّة والعلمانيّة والليبراليّة. وهكذا يُسهم الإسلام في تطوير علمانيّة الدولة انطلاقاً من مبادئه الذاتية، وتعمل الحداثة الغربيّة على الاعتراف بأصولها الإسلاميّة.

وهل حقّاً مشكلة العرويّ مع الإسلام، سببها موقفه من السنة النبوية؟ لأنها «العقبة الكأداء أمام تحرُّر العرب من ماضيهم والانخراط في رهان الحداثة. ذلك أنَّ تحوُّل الدِّين إلى سُنة معناه أن يتكلّس كل مرة في نظام مغلق مناهض لكل البدائل سواء جاءت

باسم الاجتهاد أو التحديث، مما يترتب عنه رفضها لكل تعدد أو اختلاف على صعيد الأفراد والجماعات، فتقف بذلك ضد العقل، والحرية، والتاريخ، أي ضد التقدم وكل ما يبعث روح التحدي في الذات».

والحلّ هو أن نعود إلى ما قبل السنة! وفيما قبلها يكمن «المضمون الحداثيّ التنويريّ للإسلام»! وبه يتحقق إخراج الإسلام من مآزقه وتناقضاته، وعلاجه من أمراضه الذاتيّة والعرَضيّة. فالعرويّ يعتبر كل ما جاء بعد التجربة المحمديَّة هو مجرد تحريف لها، أي تجميد للحدث الإسلاميّ بإفراغه من طاقته الفعالة وصبّه في قالب السُّنة الجامد.

هل بحث العرويّ عن الحداثة في الإسلام الصافي السابق على السُّنة، وما يزعم أنها أرهقت «كياننا وشوه ذاتنا ورهن هويتنا وأقعدنا عن التحدي والفعل»؛ هو ما يُبرّر حشر لفظة (إصلاح) في عنوان كتابه؟

بإطلاق العروي لأحكام طائشة في كتابه هذا، أصبح العروي عند المصباحي، «وكأنه أحد المجاذيب المعاصرين!».

ويقول عنه: «التنصت إلى تساؤله المرعب: وبعد التفكيك والتحليل ماذا؟ الصمت... والحرية»[1].

فإذا فهمنا الصمت بأنه يعني التصوف، أي العيش مع الواحد الأحد، فإن قناعتنا ستزداد رسوخاً بأنه أضحى يُفضّل في نهاية الأمر الصمتَ على الجدل (الديمقراطي).

---

(١) السنة والإصلاح، ص٢٠.

وماذا يقول عن السنة النبويّة في آخر حوار له مع مجلة النهضة (العدد ٨، ٢٠١٤)؟

في حديث العروي عن عجز العرب عن تخيل البديل الحضاري يرى أن المحدِّثين «تشبثوا بدولة الرسول خليفة لله في الأرض. من هنا الخلافة أي حكم الناس بتكليف إلهي». هذا صحيح فيمن شهد على نفسه أنه طوال حياته الفكرية لم يعرف غير الإيديولوجيا!!

هل تلاشت أصداء المفاهيم عبر الأثير؟ أم هو التّيه الفكريّ الذي يقود صاحبه إلى العودة إلى الدِّين الطبيعي والعيش مع روسو في القرن الثامن عشر؟ أم هي انتكاسة مشروع العرويّ؟

لقد ذهبت أصداء المدّ الشيوعيّ بالمغرب، وذهبت معه أصداء كتاب الإيديولوجية العربية المعاصرة؛ التي حملها بعضهم إلى مدرَّجات الكلِّيات، في سبعينيّات القرن العشرين، وجعلوا منها (منفيستو) ثوريّاً لمهاجمة التخلّف الحضاري ومسؤولية الدين عن حدوثه.

وكلّ آمال التغيير التي كان يحلم بها من خلال بسطه لمفاهيم، تأثير: الإيديولوجية، الحرية، الدولة، التاريخ، العقل، ذهبت أدراج الرياح، ولم يجد لها أدنى تأثير في المسار الثقافيّ العام، وتراه يقول ـ وكأنه يراجع نفسه ـ: حين يقول: «إني أحكم على التراث انطلاقا من مفاهيم غير نابعة من صلبه»[1]. وحين

(١) نفسه، ص١٧.

يقول: «إنَّ المفاهيم التي شرحتُها... لا تطابق المجتمعات العربيّة مطابقة تامّة كاملة. هذا أمر قلتُه قبل أن يقوله غيري».

بل إنّنا نجده قد أحسَّ بضرورة التوقف عن وضع سلسلة من المفاهيم. لماذا؟ «لأنَّ **منطق الحداثة** الذي دفعني إلى الشروع في كتابة السلسلة هو الذي يحدو بي اليوم **لتلافي التكرار** والاكتفاء بما أنجزتُ»[1].

ومع إحساسه بأنّه أصبح يكرّر نفسه فيما يقوله، أدرك صلابة العوائق القائمة في وجه التحديث، يراها ماثلة في تمسُّك المجتمعات العربيّة بأصالتها، أي بأسلوبها في التفكير المتوارث؛ وهو ما يراه يؤدي إلى الثبات وعدم التطوُّر. ويقول: «**لا توجد حتميّة بين رغبة الإنسان، الدافع المباشر، والنتيجة.** العلاقة الثابتة هي بين سبب أعلى من تلك الرغبة، وفي الغالب محجوبة عن البشر، وبين النتيجة... يريد **المصلح** شيئاً ويعمل لصالح ما يريد، ولا شيء أبداً يتحقّق من جراء ذلك الجهد الإنسانيّ»[2].

ويعترف العروي بحالة الإخفاق في تحقيق رغبته؛ كما يكون الإخفاق بسبب العجز عن الفهم تارة، وعن التفسير تارة أخرى. ولاحظ بعض النقّاد أنَّ حالة الإخفاق سائدة فيما كتبه من روايات. ففي خاتمة **أوراق**؛ صاح البطل إدريس: «الفن خدعة، العبارة حجاب، **الصمت وحده دليل الإخلاص**». وهكذا عاد بطل العروي إلى همهمات أبطال العبث واللامعقول في بعض الروايات والمسرحيات الأوروبيّة.

(١) نفسه، ص١٥.

(٢) نفسه، ص٣٦١.

وأرجع المصباحيّ هجومه المدمن على الفلسفة إلى فشله في مشروعه؛ معتبراً إياه ضرباً من الاعتراف بذلك الفشل.

وحين بدأت أوهام الأمس تتوارى عن الأنظار والأفكار، أنهى العروي كلامه عن المفاهيم بكلام عن مفهوم **العقل**، وأعلن اعترافه في التقديم له بفشل مشروعه؛ الذي كان عبارة عن كتاب حول الحداثة، وضاع كل شيء، وكان المشروع صيحة في واد، **ولم تُطوَ صفحة تراث الإسلام هنا وهناك**.

وحملته تاريخانيّته من جديد إلى رحلة في تخوم التاريخ إلى زمن الإبراهيميّة، وإلى زمن الهلنستيّة، إلى الجلوس إلى قراءة **الكتاب العزيز**، واكتشاف الدِّين في صفائه الأول بعيداً عن السنَّة المحمديَّة التي أفسدته. وهكذا عاد إلى فتح الصفحة بعد أن طواها؟ ومع تجربة قراءة القرآن، يهزّه الحنين إلى عصر الأنوار، إلى أحباب ظلوا في المخيلة والوجدان، فعاد العروي إلى القرن الثامن عشر بالترجمة، وعاش بين أحضانه؛ كانت العودة إلى (مونتسكيو) وإلى (**جان جاك روسو**). بعد قراءة القرآن، واكتشاف ما اعتبره الدين الصافي، جاءت العودة ـ ويا سبحان الله ـ إلى **الدين الطبيعي**، إلى **دين الفطرة**، الذي دعا إليه روسو. . . وماذا بعد **دين الفطرة**؟

«السؤال المخيف ـ يقول المصباحي ـ هو: أَوَلَمْ يفت الأوان على كل نوع من أنواع **الترشيد والتوضيح** بعد أن دخلنا عهداً من **الفوضى الفكرية** لا نرى له نهاية؟ نقرأ اليوم كتباً تنقد فكرة الحداثة ونعتمد عليها لنقول إنّ إشكالية الحداثة أصبحت كلها متجاوزة. هل هذا صحيح؟ هل يحق لنا أن نفعل كما لو كنا تجاوزنا الحداثة مثل الأوروبيِّين الذين عاشوا في أحضانها منذ ما يزيد على ثلاثة قرون، تزيد أو تنقص حسب البلدان؟؟

الفصل الرابع

حول أصالة المفاهيم

أولاً: العرويّ وتأسيسه لمفاهيم الحداثة.
ثانياً: طه وتأثيله لمفاهيم الهُويّة الإسلاميّة.
ثالثاً: العروي يبحث عن أصول لمفاهيم طه.
رابعاً: اختلافهما في منهج التأليف.

أولاً: العرويّ وتأسيسه لمفاهيم الحداثة

عن أهمية تحديد المفاهيم وطرق الوعي بأساليب تحليلها قصد تحقيق غاياتها التنويريّة؛ يقول العرويّ:

«حينما نعي حق الوعي أنَّ تحليل المفاهيم هو وسيلة **لتنوير الذِّهن وتقويم المنطق** نكون قد قطعنا شوطاً بعيداً نحو التقريب بين الفكر والعمل، أو نحو الرفع من مردودية نشاطنا اليوميّ، حيث إنّ الكلمات تجسم مجالات مفهومية تشير إلى تجارب، والتجارب لا تترجم إلى الواقع الاجتماعيّ إلا إذا تمَّ التعبير عنها بطرق مستساغة لدى الجميع»[1].

وعن غايته من وضع سلسلة المفاهيم البرهنة على رؤيته التحديثية، التي عنها: «إننا لا نبحث في مفاهيم مجردة لا يحدها زمان ولا مكان، بل نبحث في مفاهيم تستعملها جماعة قومية معاصرة هي الجماعة العربيّة. إننا نحلل تلك المفاهيم ونناقشها لا إلى نتوصل إلى صفاء الذهن ودقة التعبير فحسب؛ بل لأننا نعتقد أنَّ نجاعة العمل العربيّ مشروطة بتلك الدقة وذلك الصفاء»[2].

ويقرّر في كتابه **مفهوم العقل** أنَّ مسألة المنهج هي «**قطيعة مع مضمون التراث**، لا يستطيع أحد أن يدَّعي أن يدرس التّراث دراسة علمية، موضوعيّة، إذا بقي هو، أعني الدارس، في مستوى ذلك

(١) مفهوم الحرية، ص٧.

(٢) نفسه، ص٥.

التراث، لا بدَّ له، قبل كل شيء، أن يعي ضرورية القطيعة وأن يُقدم عليها. . . فلا سبيل لهذا الباحث أن يكون أبداً في مستوى المستشرقين. إذا نفى أو تجاهل ضرورة القطيعة أصبحت جهوده **تحقيقيّة تافهة»**[١].

ومن منطلق رأيه الحاسم هذا في ضرورة **القطيعة** مع التراث؛ حدّد كيفية إنشاء مفاهيمه؛ فأول شرط في بناء المفهوم أن لا تكون له صلة بالتراث؛ فهو يرى أنَّ البحث لا يستطيع أن ينطلق من صلب تراثه وإلا عاش في زمان غير زمانه؛ من هنا تأتي **مراعاة التطور التاريخيّ في بناء المفاهيم**، مع الالتزام بموقف محدَّد من ذلك التاريخ، وتطبيق تلك المفاهيم على ما يقبل التطابق معها[٢].

وفي ضوء ما يمكن اعتباره حرباً باردة حول تأصيل المفاهيم بين طه والعرويّ يلاحظ ما يلي:

١ ـ أنَّ العرويّ بعد أن هيّأ الإيديولجية العربيّة المناسبة للوضعية العربية المعاصرة، واتخذ الماركسيّة مركباً للإقلاع في مواجهة الحاضر؛ اتجه إلى تاريخانيّة ظن بها أنه اكتشف السّبيل السِّحري الوحيد لخروج العرب والمسلمين من التخلُّف الحضاري ومن المأزق السياسيّ، وفي انتظار أن تتحقَّق الرحلة عبر الأنوار فالحداثة المعاصرة، أي من القرن الثامن عشر إلى القرن الواحد والعشرين؛ أتى الباحث بمجموعة من المفاهيم (**الإيديولوجية، الحرية، الدولة، التاريخ، العقل**).

نظر إليها من خلال قراءاته الواسعة في مصادرها المتنوعة،

---

(١) **مفهوم العقل**، ص١١.

(٢) ينظر بعض التفصيل في: **فيلسوف في المواجهة**، وينظر **مفهوم العقل**، ص١٧.

وبذل مجهوداً كبيراً في بلورتها، وظلَّ ينتظر أن تفعل فعلها في التغيير المنشود؛ (فإذا الدُّنيا كما نعرفها)، وتبخّر كل شيء، وكانت صيحة في واد، وظل **انتظار الذي يأتي ولا يأتي**.

ويمكن حصر جملة العوامل الكامنة وراء كتاب **مفهوم العقل** سنة ١٩٩٦ فيما يلي:

أولاً: سقوط الإيديولوجية الماركسيّة الشيوعيّة بسقوط الاتحاد السوفياتيّ. ولاحظ انطوان سيف «أن كتابيْ العروي: **مفهوم العقل ومفهوم التاريخ** يأتيان أيضا عقب حدث تاريخيّ دوليّ بارز هو سقوط الاتحاد السوفياتيّ ذي الإيديولوجية الماركسيّة الشيوعيّة التي يؤمن بها المفكر عبد الله العروي، **وهي محور أفكاره**»[١].

ثانياً: طفرة في إحياء التراث وتحقيقه، (وقد لاحظ العروي أنَّ ذلك يشكِّل القسم الأكبر من النشاط الثقافيّ الحاليّ). ولاحظ أنطوان سيف أنَّ طفرة البحوث العربيّة في موضوع التراث، وسقوط الاتحاد السفياتي يظلان **مضمريْن في نص الكتاب وقابعيْن في خلفية طروحاته** ومقالاته النقديَّة[٢].

ثالثاً: الاهتمام بالإبستمولوجيا، فإلى جانب النشاط الأكبر ـ كما يقول ـ في استحضار النشر والتحقيق والشرح؛«يوجد إنتاج ضئيل بالنسبة إليه يُعْنَى بالإبستمولوجيا»[٣]. أي ما ظهر من منهجيات حديثة في بحث قضايا العقل. ويقول أنطوان سيف: «ويبدو أنه يلمح هنا إلى أعمال محمد عابد الجابري. . . وإلى

---

(١) مجلة النهضة، العدد ٨، ٢٠١٤، ص٦٦

(٢) نفسه، ص٦٦

(٣) مفهوم العقل، ص١١.

مشروعه عما أسماه: **العقل العربي**، واستعادته موضوعات فكريّة عربيّة قديمة أدرجها تحت مسمى **نقد التراث**»[1].

رابعاً: حضور مشروع طه بهجومه الكاسح على مقلدة الحداثة الغربية، وتبنّيه لروح حداثة إسلاميّة وبروحانيّة ساخرة بكل ما دبجته العقلانيات المجردة عن الوحي والشرع.

خامساً: إحساس العروي بالسقوط في التكرار في تدبيج مفاهيمه، «المفاهيم يدرك بعضها بواسطة البعض الآخر... ولتلافي التكرار... آثرتُ الاكتفاء بما أنجزت». أو إحساس بأن هذه المفاهيم لم تؤدِّ مهمَّتها في المجتمع العربيّ؟ أم هو نهاية مشروع؟

سابعاً: ولم تتحقق القطيعة مع التراث على غرار ما نشأت العلوم الحديثة، وفشل منهج التفكيك والتركيب بخلفياته التجريبيّة وتحولاته الاجتماعيّة، **ولم تتحقق القطيعة مع العقل المطلق**، بل استمرّ العقل المطلق وعقل الاسم بدل عقل الفعل، وعقل العقل، وظل الشيخ محمد عبده بخلفياته في المشهد، وخلف مشهده مشهد ابن خلدون. وظلت **عوائق التحديث**، كما تصورها العروي، قائمة، ولم يتوقف الارتداد إلى ماض مضى!!

(١) مجلة النهضة، العدد الثامن، ٢٠١٤، ٦٥.

ثانياً: طه وتأثيله لمفاهيم الهُويّة الإسلاميّة

أما طه فأول إشكال يثيره، هو كيف يتأتّى تأثيل (تأصيل) المفاهيم في دوامة التبعية والتقليد؟ كيف و«جلّ المفاهيم الفلسفيّة العربيّة التي بين أيدينا (. . .) تمَّ وضعُها في مقابل مفاهيم منقولة من أمم أخرى!؟»[1].

وهنا يثير مسألة استعمال اللغة في اصطناع أدوات البحث العلميّ؛ فقد وجد أنه «غَلَب على الباحثين العرب في وضع مصطلحاتهم العلميّة، وبناء أجهزتهم الوصفيّة والتفسيريّة الاشتغال بقوالب ومعايير اللغة الأجنبيّة: الفرنسيّة والإنجليزيّة، فلا نكاد نجد عند معظمهم من المعاني العلمية **إلا ما كان نقلاً حرفيّاً لمصطلحات أجنبيّة** من غير وعي بأصول بعضها النسبية، وفائدتها المحدودة»[2].

ومما تميَّز به طه في مشروعه عامة أنَّه حاول بكل طاقته أن يستقل عن المعايير الأجنبيّة في الوصف وإنتاج المعرفة؛ فأخذ بأسباب العربيّة في التعبير والتبليغ؛ وكان بتصرفه هذا علامة فارقة بين من يتعاطون التفلسف في الوطن العربيّ.

أما منطلقه في تأصيل مفاهيمه فهو **الانطلاق من عمق التراث**؛ إذ لا يمكن تأصيل مفهوم أو تشغيله إلا داخل المجال التداوليّ للمتلقي، بمراعاة **مقتضيات لغته وعقيدته ومعرفته**؛ «إمَّا بالوضع،

---

(١) فقه الفلسفة ـ ٢ ـ القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، ص٦٣.

(٢) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص٢٩.

وأمّا أن تكون من وضع غيره؛ فيعمل على توظيفها، بعد تزويد مدلولاتها العباريّة بجانب إشاريّ على قدر ما تُطيق»[1].

ومن هنا يرى أنَّ تأصيل المفاهيم الفلسفيّة لا يستقيم ولا يتحقّق إلا إذا تمّ تشغيلها وتأصيلها داخل المجال التدوليّ للمتلقي.

وتحدّث طه في مقدمة كتابه **روح الحداثة** عن **التيه الفكريّ** الذي أصاب العقول حين تواردت عليها مفاهيم وضعتها مجتمعات أخرى؛ فأوقعتها في **التخبُّط والعجز** عن إبداع مفاهيمها الخاصة المناسبة لطبيعتها وحقيقتها، أو إعادة إبداع غيره، حتى كأنها من إبداعه ابتداءً، وذلك بتحصيل الأسباب التي جعلته يُبدع[2].

وأمام عادة التقليد السائدة، عند المتقدّمين والمتأخرين على السواء؛ أبدع طه مفاهيمه الإجرائيّة من داخل التراث الإسلامي العربيّ؛ انطلاقاً من قاعدتيْن:

١ ـ كل أمر منقول معترَضٌ عليه، حتى تثبت بالدليل صحته.

٢ ـ كل أمر مأصول مُسلَّمٌ به، حتى يثبت بالدليل فساده.

ومما تجدر ملاحظته، ويُحسَب لطه في مشروعه العلمي عامة؛ أنَّه لم يكتف بالتنظير والتطبيق لكيفية تأصيل المفاهيم أثناء تشغيله لها؛ وإنما أراد أن يُطلع قارئه على سرّ صناعة المفاهيم وكيفيّة الممارسة في تشغيلها؛ في كتابه: **فقه الفلسفة ـ ٢ ـ القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل**، فرسم له طريقتيْن:

الأولى: أن يُدخل قارئه إلى **المصنع المفهوميّ** للفيلسوف؛

---

(١) فقه الفلسفة ـ ٢ ـ القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، ص٦٣.

(٢) روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، ١١ ـ ١٢.

ليُطلعه على تفاصيل ما يقوم به من عمليات تقنيّة أثناء تصنيعه للمصطلحات وتشغيلها. وحين يقف القارئ على تقنيّات التصنيع، ويعرف أسرار المهارات فيها؛ يتمكن بصورة تلقائية من **إنتاج خطاب فكريّ متميِّز مستقل**، أي يتأتى له تأصيل المصطلحات والمفاهيم[1].

والثانية: أن يدعو قارئه أن يتولّى إنشاء مصنعه الخاص، بطريقته الخاصة من خلال مجاله التداولي الخاصّ، وقد أوجز لقارئه كيفية إعداد مصنعه المفهوميّ، على الشكل الآتي:

عليك أن تُعيِّن مدلولاً اصطلاحياً بموجب حاجتك الفلسفيّة المباشرة، تتوصل إليه بما حصلته من معارف مختلفة وقدرات نظريات.

- أنْ تضع له الاسم المناسب، بحيث يكون هذا الاسم حاملاً لأسباب تنزيله على هذا المدلول الاصطلاحي.

- أنْ تضع المقابل المناسب للمفهوم الذي نقلته من غيرك.

- أنْ تجتهد في وصله، **بأصول مجال التداوليّ الإسلاميّ العربي**، **لغويّةً** كانت أو **معرفيّة** أو **عَقَديَّة**.

- أنْ تفتح باب مدلولك الاصطلاحيّ للاستشكال وللاستدلال؛ مستعيناً في ذلك بما تمدُّك به الأصول التداوليّة.

ومتى أعددت مصنعك المفهوميّ، أمكنك أن تُنشئ لكل مفهوم حقله الذي يربطه بغيره؛ متَّجها على التدريج إلى التأليف بين هذه الحقول المفهوميّة؛ ومتى استتبَّ لك أمر هذا التأليف؛ استطعت أن تأتي **بخطاب فلسفي مستقل**، فيه من **الأصالة** بقدر ما

---

(١) فقه الفلسفة ـ ٢ ـ القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، ص٤٢٩.

فيه من الجدَّة، وفيه من الخصوصية بقدر ما فيه من الشموليّة[1].

إذا كان ذلك شأن العرويّ مع المفاهيم ذات المرجعيّة الغربيّة؛ فإن طه يُعِدُّ عدَّتَه الخاصة لوضع مفاهيم أصيلة نابعة من مجاله التداوليّ الخاص باصطلاحاته الدقيقة لمواجهة تلك المفاهيم. وكانت جهوده في هذا المجال خير من ملأ الفراغ الذي ظلَّت تعاني منه الثقافة الفلسفيَّة في العالم العربيّ.

أمَّا عن موقف طه من الكيفية التي بنى بها العرويّ مفاهيمه؛ فيستفاد من تلميحات طه وتصريحاته في كتابه هذا خاصّة، وفي أعماله عامة؛ أنَّ ما كتبه العروي كان بمثابة قلادة غربية توشح بها في حياته العلمية؛ فهو عنده أكبر مقلِّد للفكر الغربيّ في العالم المعاصر، وبسبب هذا التقليد أعلن طه حرباً ضروساً على ظاهرة التقليد لدى المتفلسفة العرب في العصر الحديث في العالم العربيّ، وهو يرى أنَّ العرويّ ـ من سياقات ما كتب ـ لا يستطيع أن يُبدع فكراً، ولا أن يستقلَّ برأي في وضع تلك المفاهيم.

وإني أظن أنَّ أي هجوم على التقليد في كتابات طه عامة إنما يقع على العروي بشكل مباشر، وأظن أنَّ كل قول عن المقلِّد أو المثقَّف المقلِّد في كتابه عن الدهرانيَّة لا ينصرف إلا إليه، وإلى من سار في ركابه، أو تبنَّى شيئاً من فكره، أو تعرَّض له بالتعظيم والتبجيل.

والمتأمِّل في النظرية الائتمانيّة ـ مثلاً ـ يدرك مكانة طه في بلورة رؤية فلسفيَّة نابعة من العمق الإسلاميّ بمفاهيمها وصياغة مصطلحاتها، وبالتمكُّن من تلك النظرية يصبح الباحث قادراً على

---

(١) فقه الفلسفة ـ ٢ ـ القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، ص٤٣١.

دحض المقولات الفلسفيّة الغربيّة برمَّتها، وقادراً كذلك على فهم ما يكتب المتفلسف الغربيّ في تجربته الخاصّة.

ومن يقرأ كتاب **روح الدين** يجد النسف النهائي لكل ما ظل يروج له العروي من تفلسف سياسيّ، ومن أطاريح سياسية لا تنتهي خاصّة أنَّ صاحب **ديوان السياسة**، كانت له دعوة لوضع خارطة طريق جديدة لبناء الدولة الديمقراطيّة الحديثة. وقد اعتبر طه كتابه (**روح الدين**) بمثابة «**مقاربة روحية لإشكال الصلة بين الدين والسياسة، مؤسَّسة على نظرية في الوجود**»[1].

أما موضوع الكتاب فهو (العلاقة بين العمل الدينيّ والعمل السياسيّ)، وهو الإشكال القائم في اللحظة الراهنة، بما أصبح يعرف بالإسلام السياسيّ، ووصول الإسلاميِّين إلى مراكز الحكم، بعد حدوث شيء قيل له (**الربيع العربيّ**).

وأنهى طه كتابه بقوله: «إن التحوّل الإيمانيّ الجذريّ الذي يحدثه الائتمان في الإنسان، مطلِقاً إمكاناته ومخرجاً مكنوناته، يجعله يُجدّد ممارسته للعقل، موسّعاً نطاقه، ويجدّد مكابدته للواقع، باسطاً فضاءه؛ بل إنَّ الائتمان هو وسيلة الإنسان إلى تجديد نفسه بالكلية على مقتضى **الإيمان الحيّ**»[2].

وهكذا انكشفت الفروق الجوهريّة بينهما في وضع المفاهيم وصياغتها، وبدت مظاهر الصدام العلمي؛ إذ كانت **مفاهيم العروي ذات مرجعية غربية في حمولتها الفكرية**؛ ومفاهيم طه ذات مرجعيّة إسلاميّة نابعة من **المجال التدوليّ الإسلاميّ العربيّ**. ومن تلك

---

(١) روح الدين، ص٤٩٥.

(٢) نفسه، ص٥٠٧.

الفروق، خلافهما حول مفهوم العقل؛ إذ يتحدث العروي عن العقل المجرَّد كما تقررت حقيقته في الفكر الغربي عامة، أما طه فالعقل عنده أنواع ثلاثة: عقل مجرَّد، وعقل مؤيَّد بالوحي، وعقل مسدَّد بالشرع. وشتان بين تصور العقل عند كل منهما. ويقول طه إنَّ الغرب لا يعرف من العقول إلا المجرَّد منها؛ وهو عقل يقدم النظر على العمل، وأنه يطلب العلم لذاته، لا لما يُثمره من المنافع، وأنه يقتصر على العلم بظاهر الأشياء وعاجلها.

ويمكن القول عموماً، من الوجهة المنهجية، إنَّ العروي في نقده للإيديولجية العربيّة بتوجهاتها التقليديّة والانتقائيّة؛ اعتبر الماركسيّة أداة فعّالة واقترحها بديلاً إيديولوجيّاً؛ فأصبحت لديه تقليداً سلفيّاً يتشبث به، كما يتشبث السلفي الماضوي بتقاليده في تصوره. ومن هنا قيل عن أطروحات العروي «إنَّ نزعة التشبث الذاتي بالأصالة المميزة للتفكير التقليديّ والسلفيّ تجد ما يعادلها عند العروي في تشبثه الذاتي بالقراءة الخاصة للماركسيّة، وفي توسيعه قاعدة السعي (لإثبات الذات) وحفظ (الأصالة) من حيز الأمة العربيّة إلى حيز العالم الثالث على اعتبار أنَّ مثقفي هذا الأخير يحتاجون على ما يبدو ليس للماركسيّة، وإنما لماركسيّة خاصة»[١].

وإذا كان العروي يرى أن المصلحين العرب قصروا مهمة العقل الإسلاميّ على الإقناع بآراء معتمدة سابقاً؛ فإنَّ ذلك صنيعه مع الماركسيّة؛ إذ ظل طيلة حياته الفكريّة يسعى إلى إقناع غيره بآرائها المعتمدة سابقاً، والمقررة في سجلات الماركسيّين!

---

(١) مشروع مناقشة لأطرحات العروي: توفيق السعيدي. [مجلة الثقافة الجديدة، السنة الأولى، العدد الرابع، خريف ١٩٧٥]، ص٤.

ثالثاً: العروي يبحث عن أصول لمفاهيم طه

عاد العروي في مذكراته إلى مواجهة طه الذي يسخر من عجزه عن تأثيل مفاهيمه الخاصة، دون اللجوء إلى أعمال غيره من الغربيّين؛ فراح ينتقد كتابه: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ويبذل مجهوداً خاصّاً للكشف عمّا يعتبره **أصولا لمفاهيم** طه الذي ظل يتهمه بالتقليد. بل سنجده قد استجلب كل ما يمكن اعتباره ـ في تصوره ـ أصولاً لفكر طه ليتهمه بالتقليد كذلك، ويكشف مصادر المفاهيم التي استقى منها طه فكره أمام الملأ؛ وكأنّ طه يُخفي مصادره كما يفعل غيره!!

يقول العرويّ: «يتحسّر المرء وهو يقرأ طه عبد الرحمن حول **تجديد تقييم التراث**[1]؛ إذ يتحقّق أنَّ مرّ السنين لا يزيد المثقفين العرب إلا تقهقراً رغم ما يطالعونه من مؤلفات أجنبيّة وما يتلقفونه من أفكار ينعتونها بالمستوردة. لا يزيدهم الاطلاع إلا انكفاءً وانغلاقاً»[2].

وراح العروي يبحث عن العوامل التي ساقتْ طه ـ في نظره ـ إلى تخصصه ومواقفه الفكريّة، وكيف تأثر بالجوّ الثقافيّ الذي كان سائداً في الأوساط الفرنسيّة، كما تأثر (أركون) وغيره من الدارسين العرب؛ فكان من أثر هذا الاتجاه التخلّي عن التطوّرات الليبراليّة

---

(١) يقصد كتابه: تجديد المنهج في تقويم التراث.

(٢) خواطر الصباح، مصدر مذكور، (١٠ مارس)، ص٢٢٢.

المتأثرة بالاستشراق، والتصالح مع جيل جديد من المستشرقين. وإلى القارئ ما يقوله العرويّ في اكتشافه العجيب المريب للأصول الفكريّة لمفاهيم طه:

يقول العروي في مذكراته إنَّ طه المؤلِّف «سقط ضحية عدة عوامل: ضحية التأليف الفرنسيّ المعاصر وانحصاره في الإبستمولوجيا.. ضحية التخصّص في المنطق.. ضحية وضعية الفلسفة ضمن النظام الجامعيّ المغربيّ.

استولت على تدريس الفلسفة العامّة جماعة من أساتذة الثانوي زاوجت بين الأدلوجة والسياسة على النمط المشرقيّ المنحطّ. فاضطر طه عبد الرحمن أن يتخصّص ويسمع صوت المتخصِّص في اتجاه معاكس للمتداول، وبما أن المتداول في إبانه ذو طابع عروبيّ وحدويّ تحديثيّ وربما لائكيّ، سلك هو مسلكاً إسلاميّاً جمعويّاً (من جماعة) صلاحيّاً (يسميه هو تسديديّاً). قد يكون توجُّهه هذا يستجيب لنوازع ذاتية. إلا أنّه تقوّى بما عايشه، أثناء دراسته، من تحوّل في الأوساط الفكريّة الفرنسيّة من ابتعاد عن المضمون (الماركسية وما يستتبعها من مفاهيم) وعن السلوك والالتزام (الوجودية وما تحمل من معاني الأصالة والسّداد) واستبدال كل ذلك بالأشكال الصوريّة (توليد الأفكار على طريقة باشلار وغيره).

هذا التطوّر قد أثر في بعض الدارسين العرب مثل محمد أركون، سيما وأنه وافق اتّجاهاً سابقاً داخل الاستشراق، أعني التخلّي عن التأويلات الليبرالية التي عرفها القرن التاسع عشر والتي كانت تهتمّ بالتيارات الهامشيّة أو المندثرة (المعتزلة، غلاة الشيعة، أنصار الحكمة، الزنادقة، إلخ)، وعوض ذلك التعمّق في دراسة

أصول الفقه، بدأ التحوّل بإظهار تهافت الحركة الإصلاحيّة الحديثة (محمد عبده وغيره) أي بنوع من التصالح بين جيل جديد من المستشرقين (جيب، لاوست...) والفقهاء المسلمين وبإعادة الاعتبار إلى فكر الأغلبية، أي أهل الجماعة.

وكما يحصل عادة غزتْنا الموضة الاستشراقيّة وصرنا ندرس ونعظم كل ما يدرسه الباحثون الأجانب، الغزالي وابن تيمية وابن حزم، إلخ.

هذا ما لم يأخذه في الاعتبار طه عبد الرحمن، لم يبحث عن أصول تفكيره هو في الوقت الذي بحث فيه عن أصول أفكار الآخرين. وذلك بسبب تخصصه المفرط. بالنسبة له هذه اعتبارات خارجة عن موضوعه... لولا أنَّ جلَّ مفاهيمه الإجرائيّة مأخوذة من هناك وليست مأهولة كما يدّعي، أو لنقل مأهولة عبر واسطة. والواسطة ـ يا للغرابة ـ هي جماعة المستشرقين الثائرين على الليبراليّة في عهد الموجة الشمولانيّة (التوتاليتاريّة)»[1].

أوردتُ هذا الكلام على طوله، ليعلم القارئ كيف يفكِّر العروي ويُنظِّر، وكيف يعبِّر ويكتب، وكم هو واسع الخبرة بمسارات الفكر الغربيّ بصورة لا تخطر على غير أمثاله! والحق أنه وحيد زمانه في مثل هذا!

واضح من هذا التحليل العميق الغريب العجيب المريب، ما فيه من عمق أثر ما خلّفه نقد طه في نفسية العرويّ، وما فيه من غرابة الربط بين التيارات والاتجاهات المتنائية والمتناقضة، وعجيب

---

(١) مذكرات العروي، ص٢٢٣.

أن يكون طه ضحية التأليف الفرنسي المعاصر الذي كان منحصراً ـ في نظره ـ في الإبستمولوجيا. ومُريب أن يتَّهم طه بالتقليد لا لشيء إلا أن طه جعل منه رمزاً للتقليد في تاريخ الفكر العربيّ المعاصر.

ما أغرب هذه (**الخلطة**) الفكرية، وما أغرب هذا المعمار الفكري الذي شيده العروي في ذهنه بهذه الصورة. إنها (**خلطة**) استنفر فيها صاحبها كل التشوهات في ذهنه؛ ليلصقها بفكر هلامي غرائبيّ لا مثيل له في تاريخ الفكر البشريّ. إنها (**خلطة**) تنمّ عن كراهية لفكر طه، ورغبة في نسفه والتخلّص منه، وعمق ما خلّفه كتاب طه **تجديد المنهج في تقويم التراث** من زلزال مخيف في نفس العروي؛ جعله يصنع تلك الخلطة من **أمشاج غريبة من تاريخ الفكر الفلسفي**، كما تصوره، وكما استقاه من قراءاته الخاصة.

وممّا ردّ به طه هذا الاتهام في مقدمة كتابه **روح الحداثة**، قوله: «أجاز بعض مقلِّدة المتأخرين لنفسه أن يحشرنا في فئة مقلدة المتقدمين... وما ذاك إلا لأنَّ دأب المقلِّد في الدِّفاع عن تقليده هو **اتِّهام مخالفه بالتقليد الذي يُضادُّه**»[1].

وعلى كل حال، لا يجد القارئ الخيط الرابط الذي يفهم من خلاله كيف أصبح طه يؤصِّل مفاهيمه من **جماعة المستشرقين الثائرين على الليبراليّة في عهد الموجة الشمولانيّة التوتاليتاريّة**. وياليته ذكر أهمّ ثائر ليبرالي أصّل طه من جهوده مفاهيمه، ولن ينسى له تاريخ الفلسفة هذا الفضل، وهذا الاكتشاف العظيم!

وبالرغم من قول العرويّ، إنَّ توجّه طه قد يكون يستجيب

---

(١) روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، ص١٣.

لنوازع ذاتية، وقد يكون ذلك بسبب **تخصصه المفرط**؛ فإن تحليله لأحوال التعليم في المغرب وتطور الفكر الغربيّ وانعكاساته على المثقفين العرب، ومن بينهم طه؛ ساقه إلى الاستنتاج الآتي: إنَّ جلَّ مفاهيمه ـ طه ـ الإجرائيّة مأخوذة من هناك وليست مأهولة كما يدّعي، أو لنقل مأهولة عبر واسطة. **والواسطة ـ يا للغرابة ـ هي جماعة المستشرقين الثائرين على الليبراليّة في عهد الموجة الشمولانيّة (التوتاليتاريّة)**[1]!

ويستمرّ في نقده لكتاب: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، بفهم وبيان لا يمكن أن يصدرا من غير العرويّ، يقول:

«**ميدان التداول** مثلاً إنما هو عبارة لسانيّة عن مفهوم الجماعة، يصفه فقط ثمّ يدّعي أنّه يعرفه ثم يقرِّر أن التعريف هو تجريد الوصف. **كلّ ذلك تمويه**».

هكذا فهم المجال التداولي المرتبط باللغة والفكر والعقيدة في منهج طه، أنّه (**مفهوم الجماعة**)، ويصبح تعريفه له تجريد وصف، واعتبر كل ذلك تمويهاً. ترى بأيّ شيء يوصف ما يقوله العرويّ هنا؟

واستمرّ في **مذكراته** يقول لطه إنَّ القطيعة مع التراث ممكنة، ولكن مع الأسف «لم تكرّس كخطّة لتجديد المجتمع واستئناف التاريخ، فعمَّت الازدواجية وتعمّقت، وعلى أثرها تقرّر التردّد والعجز تمهيداً **لقطيعة مضادّة**»، وقال:

«عندما كتبت **الإيديولوجية العربيّة المعاصرة** تصوَّرتُ أنّنا بعد

---

(١) **مذكرات العروي**، ص٢٢٣.

نقد الفكر الإيديولوجيّ سندخل ميدان الموضوعيّة. فيُعنى كلّ مفكّر أو كاتب بجذور أدواته المعرفيّة ويستعملها بأمانة وصدق وتواضع ليصف ما يواجه من الطبيعة والمجتمع والإنسان في حدود ما يُجيزه له المكان والزمان والوضع الاجتماعيّ والنفسيّ. فيمكن **الانعتاق من بداهة التراث**. هذا ما أسميته **بالقطيعة**.

فقيل: **القطيعة غير ممكنة** (مع أنها حاصلة مع الاستعمار) وإنَّ معاكسة الوعي بها هو شرط الانغماس مجدّداً في لبّ التراث وإنَّ الأصالة ـ إن كانت لتتحقق يوماً ـ تستلزم الحفاظ على قسم من التراث لأنَّه وحده مفهوم للجمهور. الواقع هو أنَّ القطيعة الحاصلة، والتي كنت أدعو فقط إلى الاعتراف بها والانطلاق منها، ظلّت **بالأسف** على مستوى الفكر والوجدان **ولم تكرّس كخطّة لتجديد المجتمع واستئناف التاريخ**، فعمَّت الازدواجية وتعمّقت وعلى أثرها تقرّر التردّد والعجز تمهيداً **لقطيعة مضادّة**. أمّا الجديد الذي وُعدنا به مراراً فإنّنا لا نزال ننتظره. كل ما حصل هو البحث عن أصل أعمق أي أبعد عنا وأعرق في الماضي. **وهذا هو مشروع طه عبد الرحمن**، إذ معه نصل إلى **إحياء آليات تكريس ذلك التراث**»[1].

ألا يمكن أن نقول له أيضا: أمّا الجديد الذي وُعدنا به مراراً فإنّنا لا نزال ننتظره.

ويدّعي العروي أنَّ الآليات التي حدّدها طه لقراءة التراث، لم تكن لها نتائج في الماضي، فكيف لها أن تكون لها نتائج في

(١) مذكرات العروي، ص٢٢٤.

المرحلة المعاصرة؟ وأنَّ الإبداع لايتجاوز الشكل إلى المضمون، وكيف تكون العلاقة بينهما إذا تعلّق الأمر بأفكار غربيّة حديثة؟ ويقول إنَّ طه لا يشغِّل تلك الآليات على مواد جديدة اقتصادية، سياسية... ويجده مرتبطاً بالتراث ويتحاشى الكلام عن أي موضوع معاصر، ويجعله متعاطفاً مع أساتذته من أهل التصوّف، وأصحاب فقه الظاهر، والفقه الحنبليّ والفقه المالكيّ، وإليك أقواله:

«كيف يَتصوّر أحدٌ أن تنتج الآليات المذكورة اليوم ما لم تنتجه أمس؟ قد يقال الانفتاح أو الإبداع أو الابتكار غير ممتنع إذ نهتمّ بالشكل فقط لا المضمون (انظر مقابلة الجمود بالجحود في الكتاب). لكن طه عبد الرحمن نفسه يشير إلى علاقة المضمون بالآلية المنتجة له عندما ينتقد عملية النقل. فهل تكون العلاقة موجودة إذا تعلّق الأمر بأفكار حديثة غربيّة ومنتفية عندما نباشر أفكاراً عربيّة إسلاميّة؟ وحتى لو قبلنا الافتراض يجب على الأقل أن تُشغَّل الآليات على مادّة جديدة (اقتصاديّة، سياسيّة، طبيعيّة، فنّ...) غير أنَّ المؤلِّف يتجنَّب كلَّ هذه الموضوعات ليحدثنا فقط عن التراث، أي المنجز الموروث، مقتصراً على تقييمه وتوظيفه. وهو صريح في هذا، عكس غيره ممن ينحو منحاه. فكيف يقنعنا بأنه يصل يوماً (إذ ما بأيدينا اليوم لا يعدو أن يكون مقدمة) إلى غير ما توصّل إليه الأقدمون؟

نراه يتحاشى الكلام عن أيّ مشكل معاصر. الكتاب مليء بالأحكام القاسية على أقوال المعاصرين عن التراث وعلى أغلب مؤلفي الماضي (هذا هو جانب التقييم وأغلبه سلبي). لا ينفلت من نقده اللاذع إلا الغزالي وأساتذته من التصوّف، ابن حزم وأساتذته

في فقه الظاهر، ابن تيمية وأساتذته في الفقه الحنبلي، الشاطبيّ وأساتذته في الفقه المالكيّ. بمعنى آخر لا يرضى صاحبنا إلا على **رؤساء السنّة في أصول الفقه وما يرتبط به من قواعد اللغة والمنطق**»[1].

ويعود في نقده للكتاب، فيربط مفهوم المجال التداولي بالإجماع كما حدّدته السنّة النبويّة؛ لينتهي إلى أنَّ الكتاب يقع في سلسلة كتب **الملل والنحل**. ونرى في أقواله هذه تحليلات بعيدة عن متوسّط ما يُطلب في أدنى بحث علميّ، وفيها من تزييف الحقائق ما لا يُتصوَّرُ وجودُهُ. يقول العروي:

«بناء على هذه المادّة يتحدّد المتداول أي المقبول، فكراً وسلوكاً، حسب ما حدّده الشرع وأوليتُه السنّة عبر مفهومها للاجتماع والاجتهاد.

بما أنَّ الاجتهاد محصور بالإجماع، والإجماع بالشرع، فإنَّ ميدان التداول لا يخرج عمليّا عن مفهوم السنّة. ورغم أنَّ طه عبد الرحمن يحاول جادّا البرهنة على أنَّ **الانكماش** (الجمود على الموجود في عبارة محمد عبده) غير التزاميّ فإنه لا يستطيع أن يتحرّر من مقتضيات ما ذكرنا، بدليل أنَّ ما يبيحه من نقل، من الداخل والخارج، مختزل إلى حدّ أنه لم يعد نقلاً بل يتحوّل إلى تطويع وتوظيف. ويخرج الكتاب في النهاية دليلاً للحكم على مدى القرب من أو البعد عند ذلك المتداول، أي صيغة معاصر لمؤلفات الملل والنحل.

(١) نفسه، ص٢٢٤ ـ ٢٢٥.

يقول **المستشرقون** بنوع من التشفّي: لا إصلاح في الإسلام إلا بتجديد السنة بكل مكوّناتها الفكريّة والسلوكيّة والأخلاقيّة. وبما أنَّ التجديد ممتنع، أو يعتبر بدعة **وكل بدعة في النار**، فالإصلاح بمعناه الشموليّ ممتنع. من المؤسف أن يذهب المنطق بطه عبد الرحمن إلى أن يقف على الأرضية نفسها؛ إذ يقول الإصلاح هو اكتساب آليات تكوين السنّة ولا حاجة إلى ما سوى ذلك. الفرق الوحيد بينه وبين المستشرقين هو أنّه يحوّل إلى مزيّة ما يعتبرونه هم نقيصة. بل يجعل من المعادلة التي يقترحها عقيدة بها يحكم على أقوال الناس، قدامى ومعاصرين، هل هي أصيلة أم منقولة.

عود على بدء... وحق التأسف»[1].

بهذا أنهى انتقاده للكتاب، وانتقاده لفكر طه ومنهجه، وتشفّى عن طريق مستشرق اختلقه بقوله لا يمكن أن يحصل تجديد في الإسلام؛ إذ التجديد تعتبره السنة بدعة، **وكل بدعة في النار**! كانت هذه أفكار، من يعده بعضهم، أكبر مفكر مغربيّ في النصف الثاني من القرن العشرين، وفي الربع الأول من القرن الواحد والعشرين! ستستفيد الأجيال لا محالة من هذه التحليلات الرائدة، ومن هذا الفهم الثاقب لحقيقة الإسلام... «عود على بدء... وحق التأسف»، بل وحق الحسرة!!

ولا شك أنَّ الطريقة التي جاءت في تحليل العروي؛ تستدعي منا الإشارة إلى المقارنة بينه وبين طه في الكتابة ومنهجية التأليف!

---

(١) نفسه، ص٢٢٥ ـ ٢٢٦.

رابعاً: اختلافهما في منهجيّة التأليف

اشتهر طه بكتابة استدلالية تحليلية ممّا تدّعيه الفلسفة، ويضفي عليها حلّة بيانيّة مشرقة تجعلها نابعة من جوهر البيان العربيّ في شموخه وصفائه، وضاربة بنحت مصطلحاتها في تخوم معين المجال التداوليّ اللغويّ العربيّ. أما تصاميمه للقضايا الفكرية في كتبه؛ فإن المنهجية العلمية في وضع خطة كل بحث علمي تستدعي التأمّل فيها والاستفادة منها.

أما كتابة العروي فبعيدة عن مقتضيات المنهج الفلسفي القائم على التحليل والبرهان، بل تتجاذبها بعض الأجناس الأدبيّة (مذكرات، مراسلات، حكايات) ممّا يجعل القارئ يدخل في شبكات من المفارقات والمتضادات، في تضاعيفها إشارات وتلميحات. ولعل ذلك كان بسبب مزاوجته بين كتابة البحث وكتابة المذكّرات.

لاحظ محمد الشيخ أنَّ العروي يأخذه العجب من شتات فكر غيره، ولا يلتفت إلى ذلك في نفسه. «وغريب الغريب وعجيب العجيب أنَّ هذا التشتُّت هو ما يسِم أعمال العرويّ نفسه. كفاك شاهداً على ذلك، أن تضرب بيدك إلى مؤلفاته وتجيل في خاطرك المواضيع التي عرض إليها في أعماله: الإيديولوجيا والثقافة والتاريخ والدولة والعقل والسياسة والاقتصاد والاجتماع... هذا ناهيك عن اختلاف أسلوب التأليف ما بين المقالة والمؤلف

والخاطرة والرواية... ما كان لتشتيت فكره من تظيم. فقد عجبتُ كل العجب، وهو يرى رأيهم وينسى أن يستغرب لنفسه»[1].

لا تناسق ولا انسجام، لا وحدة ولا ترابط، لا وضوح ولا بيان، لا خطة ولا تصميم...

أما الجانب المنهجيّ في أعمال طه فشأنه فيها شأن فيما قاله عن مسلكه المنهجي في كتابه **(روح الدين)**: «طريق الاستدلال في النقد والتحليل دون طريق الإرشاد أو التقرير... عمل يراجع أحكاماً مسبقةً، ودعاوى مقررة، وَمفاهيمَ ساريةً، ومقولاتٍ رائجةً، ورّثها لهذا لإنسان هذا الزمان تراكم النسيان وطول الأمد، حتى ظنها حقائق جازمة مبنيّة على أدلّة قاطعة»[2].

ويقول بعد هذا بتواضع جم: «لم يخطر ببالنا أن ندعي الاستئثار بالصواب دونهم، وإنّما كنا نأتي ببدائل ونطلق إمكانات ونبرز مكنونات، حتى لا يجمد أحد منا على رأيه».

ويُعرب عن غايته من مقاربته: «وضع بعض اللبنات المنهجيّة؛ التي تبعث في المسلم القدرة على استئناف عطائه، متخلِّصاً من أسر التقليد، ومنطلقاً إلى أفق التجديد»[3].

فهو من يعرض أراء الآخرين بأمانة ونزاهة ويناقشها بموضوعية وعلمية؛ إذ لا يخاصم الأشخاص **وإنما يخاصم الباطل، ويناصر الحق أنّى كان موقعه**. وهو من يسعى بمنهجيته أن يجعل الباحث العربي قادراً على أن يجتهد ويُبدع فيستقل بفكره، ولا يجد نفسه مقلداً لغيره.

---

(١) مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر: محمد الشيخ، ص١٩.

(٢) روح الدين، ص١٧.

(٣) نفسه، ص١٧.

وبالتأمل في منهجية كتابه (روح الدين)، يتضح أنَّ طه أقامها على الاستدلال في النقد والتحليل، فجاءت مقاربتة مبنية على مراجعة أحكام مسبقة، ودعاوى مقررة، ومفاهيم سارية، ومقولات رائجة. ويتخللها عرض لآراء غيره بأمانة ونزاهة ومناقشتها بموضوعية وعلمية، مع الإتيان في تضاعيف ذلك ببدائل وأطلاق لإمكانات وأبراز لمكمونات. وتجد من خلال كل ذلك المواجهة بين أهل الذكر والنسيان، أو قل المواجهة للحداثة والعَلمانية، أو قل مواجهة لما نَسِيَه العَلماني وقَعَدَ عنه الدَّيَّاني. وغاية الغايات منهجياً: استئناف العطاء، والتخلص من التقليد، والتطلع إلى أفق التجديد.

وقال محمد الشيخ ـ متحدِّثا عن جمالية أسلوب طه ـ: «يعجبني، بدءاً، في ما يكتبه بلوغه في العلم بالعربيّة حدّ التمكّن، بل التفنُّن؛ بما جعل الكتابة عنده تحرُّراً لا استرقاقاً، فما بقي هو الرجل المفكر وإنّما صار هو مفكراً مِفَنّاً يأتي بالعجب...»[1].

ولا شكّ أنَّ الباحثين العرب يستفيدون اليوم كثيراً منهجيّاً على الأقل، من أعمال طه، وستظل كتبه من النماذج الخالدة في تطبيقات مناهج البحث في قضايا الفكر عامة، وخاصّة إذا استعان الباحث بدراسة المناهج المنطقيّة.

ولا أظنُّ أنَّ الباحث يستفيد شيئا من منهجيته العرويّ في كيفيّة تأليفه لكتبه، وإن قال كمال عبد اللطيف: «إن كتابات عبد الله العروي، في جميع ما أنجز من مصنفات، تتميز بغناها النظري، وكفاءتها التركيبيّة، وهندستها المرتبة في إطار من الإحكام والتناسق»[2].

---

(١) مسألة الحداثة في الفكر المغربيّ المعاصر، ص١٤٨.

(٢) درس العروي، ص٦٩.

الفصل الخامس

مع مفهوم الحداثة

أولاً: «هكذا تكلم عبد الله العروي»: توطئة لحواره مع مجلة النهضة.

ثانياً: مفهوم الحداثة عند والعرويّ.

ثالثاً: مفهوم الحداثة عند طه.

رابعاً: عن وجود الفلسفة والفيلسوف في المغرب.

أولاً: «هكذا تكلم عبد الله العروي»: توطئة لحواره مع مجلة النهضة

تمهيد:

«هكذا تكلم عبد الله العروي»، بهذا العنوان خصصت **مجلة النهضة** (العدد الثامن، ربيع، صيف ٢٠١٤م) ملفّاً هامّاً يقدم ـ في رأيها ـ رؤية شمولية للمسار الفكري لعبد الله العروي؛ باعتباره «من القامات العالية التي ساهمت في إنتاج المعرفة بمقارباتها العقلانية والعلمانيّة والاجتماعيّة والثقافيّة»؛ ملف من شأنه أن يعمِّق الرؤية في مشروع العروي، ويزيد من مساحة المقارنة بينه وبين طه. ويشتمل الملف على ما يلي:

١ ـ **تقديم** مدير المجلة نور الدين العوفي للعدد بعنوان: **«قول العقل»**؛ إذ الغاية من وضع الملف، كما يقول: «مواصلة الإنصات لخطاب **العقل**، ولكلمة الفكر التي ما تنفك تلتمس الآذان الصاغية»؛ وإذ يحتلّ **مفهوم العقل** مكانة خاصة في الملف، كما سنرى.

٢ ـ ذلك **الحوار** المتميز عن حوارات العروي السابقة؛ إذ يقدم من خلاله رؤيته الخاصة لمجموع إنتاجه الفكريّ، ويفصح فيه عمّا لم يكن في الوسع إدراكه لدى السواد الأعظم من قرائه.

٣ ـ **الأبحاث والدراسات** التي تناولت أعمال العروي بالدراسة، والتي كانت محاولة «للإبحار في نص العروي من زواياه المختلفة»، كما جاء في مقدمة المجلة.

وقد اعتبرت المجلة هذا الحوار مدخلاً لفكر العروي لأهميته الخاصة، ولأنَّه جاء بعد خمسة وخمسين عاماً من معاناة الكتابة الفكرية، ولأنّ الحوار يُطل على مجمل الإنتاج الفكري للعروي، ويفتح آفاقاً جديدة لفهمه، ويساعد على توضيح ما استغلَقَ فهمُه على «السواد الأعظم من قرائه».

● التوطئة للحوار

هذه وقفة مع التوطئة التي أرادها العروي لهذا الحوار؛ الذي أجراه معه أعضاء من هيأة المجلة؛ إذ أراد أن يقدم إضاءة حول إنتاجه الفكريّ، وما بين مكوّناته من صلات منذ مطلع ستينيات القرن العشرين؛ فقال:

«قبل أن أجيب عن الأسئلة المفصّلة، أريد أن أقول كلمة حول مجموع إنتاجي الفكريّ؛ مشدّداً على أنه يمثل وحدة تتجاوب وتتكامل أجزاؤها».

وبعد أن أشار إلى أول عمل حول موضوع الذاكرة نشره سنة ١٩٦١، والذي تناوله بعد عقود، كما قال، في قصة (الآفة) وفي كتاب (سنّة وإصلاح)؛ حدّد القضايا المحورية في مساره الفكري فقال:

«ينقسم كتاب الإيديولوجيا العربية المعاصرة، إلى أربعة فصول:

- العرب والأصالة.
- العرب والاستمرار التاريخي.
- العرب والعقل الكونيّ.
- العرب والتعبير عن الذات.

يمكن تجزئة أعمالي إلى أربعة محاور، كل محور مرتبط بأحد

هذه الفصول: **الإيديولوجيا، البحث التاريخيّ، التأصيل، التعبير.**

ـ **المحور الأول**، وصف وترتيب لمقالات العرب عن أنفسهم في العصر الحديث. لم أدرس الفكر العربي أو الفلسفة العربية أو الثقافة العربية، **بل الإيديولوجيا فقط.**

هذا موضوع محدد. اخترت من الانتاج الفكري العربي المعاصر ما اعتبرتُه **إيديولوجيا**. من يُسَمّ هذا الفكر أو ذاك بالإيديولوجيا، عليه أن يبرر هذا الحكم. بالنسبة إلى أي شيء يكون الفكر إيديولوجياً؟ ثم قبل كل شيء ما الذي تعنيه هذه الكلمة؟

هذا ما فعلته في ثلاثة مؤلفات: **مفهوم الإيديولوجيا، مفهوم الحرية، مفهوم الدولة**. وزدت الامور توضيحاً في عدة مقالات جمعتها في كتابي **(أزمة المثقفين العرب)**، و**(ثقافتنا في ضوء التاريخ)**. زد إلى هذين المؤلفين المحاضرة التي صدرت تحت عنوان **(عوائق التحديث)**. هذا الجزء من أعمالي يكوّن **وحدة حول الإيديولوجيا وما يميزها عن الواقعية والموضوعية.**

الجزء الثاني يتعلق بالبحث الموضوعي من المجتمع الذي تسود فيه تلك الإيديولوجيا. الغرض منه إظهار أنَّ الإيديولوجيا إيديولوجيا بالفعل، **أي تصور خاطئ غير مطابق للواقع**. دراسة الإيديولوجيا يجوز أن تكون عامة، تشمل كل البلاد العربية، لكن البحث التاريخيّ يمس بالضرورة بلداً بعينه، أي المغرب في ما يخصني. لذلك كتبت **(مجمل تاريخ المغرب)**، **(جذور الوطنية المغربية)**، **(المغرب والحسن الثاني)**، ومقالات جمعتها في مؤلف **(مباحث تاريخية)**.

الجزء الثالث من أعمالي تعميق للقسم الثالث من

(الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة)، أي تأصيل للتاريخانية. وهنا لا بد من تجاوز التأريخية إلى **التاريخانية**. نقول إن هذه التحليلات (تحليلات الشيخ ورجل السياسة والمولع بالتقنيات) إيديولوجية؛ لأنها لا تطبق المنهج السليم لدراسة الحاضر والماضي. لولا أننا نذهب أبعد من هذا الاستنتاج، نقول إنَّ هذه التحليلات إذا تحولت إلى سياسة تخفق لا محالة، وإن التحليلات المناقضة لها تضمن وحدها النجاح. هذا الاستنتاج الثاني هو الذي أسميه أنا تاريخاني. فوجب أن أبرره، أن أؤسس له. وهو ما فعلته في **(مفهوم التاريخ)**، ثم **(مفهوم العقل)**. ينضاف إلى هذين الكتابين **(سنّة وإصلاح)** ومن **(ديوان السياسة)**. هذه محاولة مني في تأصيل التاريخانية بصفتها بوصلة العمل السياسيّ الهادف.

وأخيراً **الجزء الرابع**، الذي يتقاطع مع محتوى الفصل الرابع من **(الإيديولوجيا العربية المعاصرة)**، **يُعنى بالتعبير**. يتكوّن من **(خواطر الصباح)**، التي تسجل وقع الأحداث اليومية في نفسي بدون أدنى تنظير أو تعقيل. ومن الأعمال الأدبية، تستحضر **(الغربة واليتيم وأوراق)** بكثير من الحنين إلى ذكريات الصبا. فيما يصف **(الفريق وغيلة)** أوضاع الحاضر، وتستكشف **(الآفة)** آفاق مستقبل مظلم. لا دور هنا للعقل، كل شيء مبني على الحدس والخيال.

انكب جل المحلِّلين العرب على الجزء الأول فقط، ظناً منهم أن الباقي كله شرح وتوظيف لما جاء فيه. تصرفوا كما لو كنت أقدم إيديولوجيا جديدة عوض الإيديولوجيات التي انتقدتها.

لم أقدم التاريخانية كإيديولوجيا بديلة، بل **كوسيلة للتخلص**

من كل **أنواع الإيديولوجيا**، وللالتصاق بالواقع لنضمن بعض النجاح لما نقدم عليه من تدبير.

لذلك اقترح أن نخصص هذا الحوار لمسألة **نقد الإيديولوجيا بما أنه يمثل ٩٠ في المائة مما كتب عن أعمالي**».

يستفاد من هذه التوطئة للحديث عن إنتاجه الفكريّ أمور منها:

أولاً: أن إنتاجه يمثل وحدة تتجاوب وتتكامل أجزاؤها.

ثانياً: وأنه لم يدرس الفكر الإسلاميّ أو الفلسفة العربيّة أو الثقافة العربيّة، **إنما درس الإيديولوجيا فقط**.

ثالثاً: أنَّ مشروعه وضع له خطاطة منذ كتابه الأول: **(الإيديولوجية العربية المعاصرة)**، وأنه لم يحِدْ عن هذه الخطاطة؛ التي تتشكّل منها القضايا المحورية الأربع، في فصول الكتاب الأربعة: **الإيديولوجيا، البحث التاريخيّ، التأصيل، التعبير**؛ مبيِّناً ما بينها من صلات، تحقق التكامل بينها.

وقد شبّه عبد الإله بلقزيز كتاب **الإيديولوجية العربية المعاصرة** «بمعطف غوغول الذي خرجت منه إشكاليات الفكر العربي كافة في سنواتها الأربعين الأخيرة. لقد رسم الرجل بهذا العمل الخلاق سقف المعرفة العربيّة المعاصرة بأسئلة جديدة في قلب مغامراتها الفكرية حافزاً إياها على ركوب موجة النقد والمراجعة والبناء النظري الشفاف»[(١)]. والملاحظ أن العرويِّين اندسّوا في هذا

---

(١) **من النهضة إلى الحداثة**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩م، ص١٤٦.

المعطف ولم يخرجوا منه حتى الآن! وعن أي شيء ظلوا يتحدثون، بعد هذا قاله العروي عن مجمل ما كتب؟

رابعاً: يتضح من خلال تحديده لهذا القضايا وما بينها من وشائج وصلات، أنَّ كل الدراسات التي تناولت أعماله ظلت بعيدة عن هذا التصوّر الذي وضعه لأعماله، **ومجمل ما قيل عن أعماله ينبغي أن يعاد فيه النظر**. وكل من قال عن العروي شيئا؛ لم يفهم قوله؛ **فظلمه وظلم الفكر الذي ادّعى أنه فهمه**. إنها قهقهة ساخرة ممن ظل يكتب عن العروي مدّعياً أنه فهم شيئا مما كتبه، وكأنه لم يكتب شيئاً، ولم يفهم عنه شيئاً!! أمّا ما كتبه العروي، فينبغي أن يُعرَف ما هو؟ وعلى الأجيال القادمة أن تكتشفه!!

خامساً: لاحظ أنَّ الباحثين الذين تناولوا أعماله بالدراسة والتحليل، انكبّ جلهم على **الجزء الأول**؛ إي على ما يتعلق **بالإيديولوجيا**؛ ظنّاً منهم أن الباقي كله شرح وتوظيف لما جاء فيه.

سادساً: **الإيديولوجيا هي كل تصور خاطئ غير مطابق للواقع، وغير موضوعي**، وقال: «**لم أقدم التاريخانية كإيديولوجيا بديلة، بل كوسيلة للتخلص من كل أنواع الإيديولوجيا**».

سابعاً: اقترح على المحاورين أن يخصص الحوار لمسألة **نقد الإيديولوجيا**؛ لأنه يمثل في نظره ٩٠ في المائة مما كتب عن أعماله، وكأنه يريد تقويم ما كُتب ومراجعته؛ لبُعده عن حقيقة مراده.

وما **الإيديولوجية، عند العروي**، إلا كل فكر عربيّ لا يحتكم إلى منطق التاريخ؛ مجرّداً عن العقل المطلق، كل فكر لا ينهج نهج الماركسية، ولا يخالف الرؤية العلمانية للوجود!

وبعبارة أخرى، إن مراده من الإيدولوجية محاربة أفكار العرب المخالفة لتوجهه الماركسيّ الشيوعيّ!! لماذا؟ لأن ماركس يمثّل الحداثة بكل مظاهرها، وهو الأفضل لنا، نحن العرب، فهو المعلّم والمرشد، والزعيم السياسيّ، كما يرى، وكما سنرى.

ثانياً: مفهوم الحداثة عند والعرويّ

اعتقَدَ العرويّ أنَّ بوضعه لكتاب **الإيديولوجية العربيّة المعاصرة**، سيواجه ـ فكريّاً ـ الوضع العربيّ المأزوم، وسينعتق العقل العربيّ من رجعيَّته وتخلُّفه؛ فصار بكتابه هذا إلى جانب كتابه: **العرب والفكر التاريخي** (١٩٧٣م) وكتابه: **أزمة المثقفين العرب** (١٩٧٤م)؛ من دعاة الحداثة الغربيَّة في العالم العربيّ. واتّجه في تصوَّراته إلى تاريخانيّة تَعْبُرُ عصرَ الأنوار إلى الحداثة المعاصرة، واعتبر ذلك العبور هو السبيل الوحيد للخروج من التخلُّف الحضاريّ ومن المأزق السياسيّ. وظل يتردّد لديه أنَّه لا أمل للعرب بغير الاستفادة من الحداثة الغربيّة، واستيعاب ما أطلق عليه «**المتاح للبشرية جمعاء؛ باعتباره الخطوة الضرورية لتجاوز مختلف مظاهر التأخُّر التاريخيّ الشامل**».

وفي انتظار أن تتحقّق الرحلة عبر الأنوار فالحداثة المعاصرة، استقى ـ بوعي من منطق الحداثة الغربية ـ جملة من المفاهيم (**الإيديولوجية، الحرية، الدولة، التاريخ، العقل**)، من مرجعية ثقافية مغايرة لحقيقة المجتمع العربيّ، ومناقضة لمفاهيم تراثه وأصوله لتراث؛ اعتقاداً منه أنَّ أصلها الغربيّ لا يحول دون فعاليتها وقيمتها وشموليتها، وظنّاً منه أنَّها ستهيئ الانطلاقة إلى زمن الأنوار، وأنها ستحدث التغيير المنشود في المجتمع العربيّ، وتقوم بطيِّ صفحة التراث من الذهنيّة العربيّة؛ بالرغم من أصولها الغربية. لماذا؟ لأنه

لا بدّ من الاستفادة من المتاح للبشرية جمعاء، ونحن جزء من البشرية؛ فعلينا أن نلتزم بما فرضه ذلك المتاح!

ومفهوم الحداثة قضية مركزيّة في تاريخانيّة العرويّ، بناء على قولَيْن له:

الأول: قوله في كتابه: **مفهوم العقل** ـ ١٩٩٦ ـ بناء على المفاهيم التي وضعها ـ: «إن ما كتبتُه إلى الآن يمثِّل فصولا من مؤلَّف واحد حول **مفهوم الحداثة**»[١]. فمشروعه المفاهيميّ العام يدور حول مفهومه للحداثة.

والقول الثاني جاء في حوار له مع جريدة **السياسة الجديدة** وليبراسيون سنة ١٩٩٨، أشار فيه إلى أنَّه في تحديد مفاهيمه ظل يحاول **إظهار مقوِّمات الحداثة**[٢]، وأنَّ تحديد أبعاد نظريته: النقد الاجتماعيّ والنقد الإيديولوجيّ والنقد الذاتيّ؛ «تذيب الأزمة العربيّة في أزمة الحداثة، أو قل إنها تُفهم تلك في ضوء هذه».

ويقول في حواره مع **مجلة النهضة** (٢٠١٤): **التاريخانية هي منهج الحداثة**. ومع هذا، بقي مفهوم الحداثة غائماً، يحتاج إلى مزيد من التحديد؛ ممّا جعل نور الدين العوفي يقول في نهاية تقديمة للملف حول العروي: «ولعل الحاجة إلى فصل القول في مؤلَّف خاص يفرده المفكر عبد الله العروي للموضوع أمست لا تعدم أسباباً معقولة»[٣].

---

(١) **مفهوم العقل**: عبد الله العروي، ص١٤.

(٢) حوار مع جريدة «**السياسة الجديدة**»، عدد ٢٣ ـ ٢٩ أكتوبر ١٩٩٨، ص٥، نقلا عن: **مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر**: د. محمد الشيخ، ص٢١.

(٣) **مجلة النهضة**، العدد الثامن، ٢٠١٤، ص٨.

وبعد أن حدّد محمد الشيخ مجالات البحث عند العرويّ؛ وجد أنه فَكَّر في الواقع العربي، وفَكَّر في فكر هذا الواقع، وفكَّر في فكره ذاته، وأنَّ الناظم لهذه الفِكَر الثلاثة، مهما بدت متباينة، إنما هو **مسألة الحداثة**[1].

وبعد أن استعرض محمد الشيخ مفاهيم العروي للحداثة؛ وجده لا يلتزم بمفهوم محدّد لها، وأنه لا يرى منهجاً واضحاً تبنّاه العرويّ في تحديده لهذا المفهوم.

ويقول محمد سبيلا: «يردِّد العرويّ في جل كتاباته باستمرار وبصيغ مختلفة أن لا سبيل لاستدراك التأخُّر التاريخيّ إلا بتملُّك الحداثة وفكر الحداثة، لكنه لا **يقدِّم وصفة تفصيليَّة جاهزة لهذه الحداثة التي يتعيّن احتذاؤها**، بل يحاول فقط رسم بعض المعالم الفكريَّة الأساسيّة لها، وذلك انطلاقاً من نموذج تاريخيّ أصبح كونياً هو الحداثة الأوروبيّة، وبخاصة **عقلانيَّة القرن التاسع عشر وفلسفة الأنوار في أوروبّا**»[2].

ويبدو لي أنَّ العرويّ يختصر مفهوم الحداثة بالنسبة للعرب في **طيِّ الصفحة** كما قال في مقدمة كتابه: **مفهوم العقل**. والمراد بطيِّ الصفحة تغيير كل شيء في فكر الإنسان العربيّ وأحواله وسلوكه؛ والبديل في كل ذلك هو النمط الغربيّ الحديث. فالحداثة لديه «**مسار كوني**، نظيمة أفكار؛ شأن **العقل والحرية والتاريخ والفرد** وهي أفكار وإن **استنبتت في أوروبا** فقد دلَّ التاريخ على **إمكانية**

---

(١) **مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر**: د. محمد الشيخ، ص٢١.

(٢) **مفهوم التاريخانيّة عند العروي**: محمد سبيلا، ضمن: **عبد الله العروي الحداثة وأسئلة التاريخ**، ٤٨.

زرعها لدى شعوب أخرى غير الشعوب التي نبتت عندها؛ وذلك لأن شأنها أنها تدخل ضمن الأفكار **المتاحة للبشرية جمعاء**»[1].

فيما يخص مستقبل النهضة العربيّة، يرى أنه مرهون بتحوُّل المجتمعات العربيَّة إلى حالة الحداثة. والتحوُّل إلى الحداثة يعني اعتناق الفكر الغربيّ الحديث بمقولاته الأساسيّة وهي العقلانيَّة والتقدُّم والنَّقد ومسؤولية الإنسان عن نفسه، على المستوى النظريّ، والعَلمانية والنظام الماركسيّ والدولة المركزيّة، على المستوى العمليّ.

ونظراً لارتباط العروي بحالة المغرب تاريخيّاً وسياسيّاً واجتماعيّاً، واهتمامه بقضايا المغرب وما يعرفه من تحوّلات، وباعتباره صاحب تجربة سياسية نتيجة ما كان له من علاقة بالحسن الثاني، وما تولاه من مهام سياسية، وما كان يتطلّع إليه من تجربة برلمانية؛ فإنَّه وضع كتابه: **المغرب والحسن الثاني**، «في شكل مذكرات في فترات زمنية متفاوته لتقديم شهادة عن أحداث تاريخية هامّة، كان لها أثر بالغ على حياة الأمَّة وقرارت الدولة وعقلية الشعب (تندرج من أكتوبر ١٩٨٥ إلى يوليوز ٢٠٠٠»)[2]

وتناول في كتابه إلى جانب ما تميزت به شخصية الحسن الثاني في سياسته ومواقفه، وما قامت به بعض الشخصيات المغربيّة من أدوار ومواقف، في إطار ما عرفه المغرب من أحداث حاسمة في تاريخه المعاصر، وما شهده من تطورات، وما عرفتْه بعض

---

(١) مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر: د. محمد الشيخ، ص٢٥.

(٢) عبد الله العروي والكتابة عن الذات: محمد الداهي، ص١٣٦، ضمن: عبد الله العروي وأسئلة التاريخ.

المفاهيم المتداولة من تناقضات مثل: التغيير، الإصلاح، القطيعة. وقال إنّه كان من الممكن، أن يتخذ المغرب وجهة الحداثة **لو أحدثت قطيعة مع النزعة المحافظة الجذرية ومعانقة الحداثة.**

وهنا يقفز اسم طه عبد الرحمن إلى ذهن العرويّ، أثناء الحديث عن أهمّية إعادة التأهيل لأجيال تنسجم مع محيطها الحديث وتراثه السياسيّ الاجتماعيّ. ويشير إليه باعتباره أستاذاً شاباً يدرِّس الفلسفة ويتميّز بمهارة وتجربة في التحليل المنطقيّ، غير أنَّه سجين تجارب الماضي، فبدل أن يجعل تطبيق مهارته تلك من أجل المرحلة التي يعيشها بلده، ويُسهم في علاج بنيته الاجتماعيّة؛ **يصرف موهبته في معالجة المفاهيم الدينيّة**، فتراه يذهب إلى حدِّ **جعْل العبودية في الدين مقابل مفهوم المواطنة الهلّينيّة**. ويُنبّهه إلى أنَّ العالم قد أخذ طريقه إلى الحداثة، وأنَّ الأفكار التي يدافع عنها طه بشدة في كتابه: **تجديد المنهج في تقويم التراث**؛ إنَّما تخدم سياسة متبعة منذ عقود. ويدعوه أن يدخل في مؤثرات العالم الحديث، وينخرط في حداثته[1].

والخلاصة أنَّ العروي أراد **تبيئة الحداثة الغربيّة واستنباتها في المجتمعات العربيّة**، ومنها المغرب، اعتقاداً منه أنَّه لا طريق لمستقبل النهضة العربيَّة بغير تمثُّل لمنجزات الغرب ومكاسبه، باستيعاب فكر الحداثة لديه والمنطلق في كل ذلك تحقيق **القطيعة المعرفيَّة** مع التراث، **وطيّ صفحته**. والغريب أنَّه استحضر طه، وقرأ كتابه، وأراد أن يُوجِّه موهبته لخدمة الحداثة بدل النظر في المفاهيم الإسلاميّة! وكأنّي به يستشعر خطورة أفكاره على ما يدعو إليه، ويدعو إلى صرفه عن وجهته!

---

(١) Le Maroc et Hassan 2 un témoignage, PP. 133 - 134.

كان الحلم في نهاية سبعينيات القرن العشرين أن يعتنق العرب النهج الماركسيّ؛ ليدخلوا مرحلة التغيير؛ إذ كان ماركس ممّن حوّلوا الفلسفة من تفسير العالم إلى محاولة تغييره، وتجاوز التاريخ الجاهز للعالم؛ للبدء في مبادة تغيير الأوضاع وامتلاك المستقبل؛ حيث يصنع البشر حياتهم وتاريخهم[1].

وكان العروي يرى أنَّ العرب في ظروفهم التاريخيَّة محتاجون إلى الماركسيّة التاريخانية و«أن الماركسيّة، بالنسبة للعرب، هي أساس مدرسة الفكر التاريخيّ، وهذا الأخير هو مقياس المعاصرة. بدونه تغرق كل فكرة في بحر الحاضر الدائم، أي ترجع إلى أرضية الفكر السلفيّ»[2].

ويرى أنَّ ذلك يقتضي وجود نخبة مثقفة قادرة على تحديث المجتمع ثقافيّاً وسياسيّاً واقتصاديّاً، «ثم بعد تشييد القاعدة الاقتصاديَّة يتقوى الفكر العصريّ ويغذي نفسه بنفسه».

وعلى كل، تلك تصوّرات ظلّت بعيدة عن تنزيلها حتّى على أرض واقع الفكر العربيّ؛ إذ ما أبعدها في التنظير وأصعبها في التنزيل على واقع المجتمع العربيّ!

---

(١) قراءة تحضيرية في المادية الجدلية: مهدي النجار، مجلة الثقافة، مجلة الفكر العلمي التقدمي، العدد الثالث، السنة السابعة، آذار ١٩٧٧، ص١٨].

(٢) العرب والفكر التاريخي، ص٣١.

ثالثاً: مفهوم الحداثة عند طه[1]

أول ما يلاحظ أنَّ طه أقام سدّاً فكرياً منيعاً في وجه الحداثة الغربيّة بتأسيس رؤية إسلامية تنظر إلى تلك الحداثة من داخل المجال التداوليّ الإسلامي: لغةً وعقيدةً وفكراً. ووضع كتابيْن في نقد الحداثة الغربيّة: هما: **سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقيّ للحداثة الغربيَّة** (٢٠٠٠)، و**روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة** (٢٠٠٦)، وإن كانت أعماله، في مجملها، بتوجّهها المعنوي ونزوعها الروحي تظلّ في مواجهة دائمة مع الحداثة الغربيّة ذات التّوجّه الماديّ.

واعتبر طه كتابه **روح الحداثة مدخلا إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة**؛ لتكون بديلة عن الحداثة الغربيّة التي ظل العرويّ يحلم باستنباتها في البيئة العربيّة. من هنا قدّم رؤية نقديّة للحداثة الغربيّة، من منطلق بناء مرتكزات لفضاء فلسفيّ إسلاميّ، بقوة استدلاليّة بانية للبدائل.

وإذا كانت تلك الحداثة قد قامت في الغرب على **عقلانية مجرَّدة**؛ فإن طه أقامها على **عقلانيّة مؤيَّدة بالوحي، ومسدّدة بالشرع**. وإذا كان الدّارسون العرب يعتبرون **مبدأ العقلانية** المبدأ الأساس المحدِّد لحقيقة الحداثة؛ تقليداً لأساتذتهم من نقّاد الغرب؛ فإنَّ طه

---

(١) ينظر كتاب الباحث: بوزبرة عبد السلام كتاباً بعنوان: **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة**، (ط ١، ٢٠١١م).

يعتبره من المبادئ المبتذلة، ويجعله يندرج ضمن مبادئ روح الحداثة: **مبدأ الرشد**، و**مبدأ النقد**، و**مبدأ الشمول**. بل يعدُّ بقية مبادئ الحداثة: الذاتية، الفردانية، الحرّية، الإنسانيّة، العلمانيّة؛ متفرعة على المبادئ التي ارتضاها لنفسه.

وبالوقوف عند مبدأ واحد ـ باقتضاب شديد ـ يتَّضح كيف كان كتاب **روح الحداثة** ناسفاً لكلّ ما ظلّ يتحدث عنه العروي في مشروعه الحداثيّ. فمبدأ **الرشد** عند طه هو أن يستقلَّ الباحث بتفكيره عن غيره، وأن يثبت ذاته ويتحرّر من سلطة الآخر ووصايته. وأقامه على ركنيْن أولهما: **الاستقلال** بحيث يُشرِّع لنفسه، ولا تكون لأحد وصاية على فكره. وثانيهما: **الإبداع** بحيث يصبح الإنسان الرّاشد مبدعاً لأقواله وأفعاله. ويشير في سياق ذلك إلى أشكال ثلاثة من التّبعية للغير، وهي:

ـ «**التبعية الاتباعيّة**؛ وهي أن يُسلم القاصر قياده عن طواعية لغيره **ليفكِّر مكانه** حيث كان يجب أن يفكِّر هو بنفسه.

ـ **التبعية الاستنساخيّة**؛ وهي أن يختار القاصر بمحض إراداته أن ينقل طرائق ونتائج تفكير غيره، **ويُنزلها بصورتها الأصليّة على واقعه وأفقه**.

ـ **التبعية الآليّة**؛ وهي أن ينساق القاصر، من حيث لا يشعر، إلى تقليد غيره في مناهج تفكيره ونتائجه **لشدة تماهيه مع هذا الغير**»[1].

ـ وواضح من يكون ذلك القاصر غير الرّاشد الذي يسلم قياده عن طواعية، ويختار استنساخ غيره بمحض إرادته، وينساق من

---

(1) روح الحداثة، ص٢٥.

حيث لا يشعر في التبعية! وكأنَّ كل أشكال التبعيّة ماثلة في أعماله؛ أي في رؤيته الفكريّة!

وفي حديثه عن مبدأ الشمول ذكر طه أنَّ الحداثة لا تنحصر في مجال أو مجالات بعينها، وأنها لا تبقى حبيسة المجتمع الذي نشأت فيه؛ فهي تقوم على التوسُّع والتعميم؛ وهو ما أراده العرويّ **بالأمور المتاحة للبشرية جمعاء**.

وممّا ترتب على مبادئ روح الحداثة:

أ ـ تعدّد تطبيقاتها حسب السياقات والاعتقادات.

ب ـ وما واقع الحداثة إلا واحداً من تلك التطبيقات.

ج ـ وما واقع الحداثة في الغرب إلا واحدا من الإمكانات التطبيقيّة المتعدِّدة.

د ـ وما الحداثة الغربيّة إلا صنيعة المجتمع الإنسانيّ في مختلف أطواره.

هـ ـ أما روح الحداثة فهي ملك لكل أمّة متحضرة، وليست ملكاً لأمّة بعينها.

وإزاء هذه النتائج ذهب طه يحدّد الشروط العامّة للتطبيق الإسلاميّ لروح الحداثة؛ باجتناب، أولا، آفات التطبيق الغربيّ لروح الحداثة وما يتسبّب فيه ما استلاب واستعباد وانقلاب الوسائل فيه إلى غايات، واعتبار الحداثة تطبيقاً داخليّاً لروحها لا تطبيقاً خارجيّاً للتطبيق الغربيّ لها، ثانيا، واعتبار الحداثة تطبيقاً إبداعيّاً لا تطبيقاً اتّباعيّاً، ثالثاً.

غير أنَّ المجتمع الإسلاميّ لا طاقة له ـ حاليا ـ بالتطبيق الداخليّ لروح الحداثة الذي يقوم على مبدأ الرشد ومبدأ النقد ومبدأ الشمول،

فالحداثيّون العرب يدعونه إلى تطبيق التطبيق الغربيّ لروح الحداثة؛ أي إلى تقليد ما أبدعه الآخر، **ولا حداثة مع وجود التقليد**[1].

ووضع طه كيفيات تطبيق روح الحداثة والانتقال بالمجتمع المسلم من الحداثة المقلِّدة إلى الحداثة المبدِعة؛ فبنى كتابه **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة** على تحديد الشروط الخاصّة للتطبيق الإسلاميّ لكل مبدأ من المبادئ الثلاثة، وبيّن أن ابتكار الحداثة الإسلاميّة الداخليّة يستلزم إبطال المسلّمات التي صاحبت تطبيق الغرب لروح الحداثة.

وبإبطاله لتلك المسلّمات ينهار كل ما بناه العرويّ وغيره: تنهار وصاية المستعمِر، ومحدودية العقل، ولا إطلاق في الفصل بينه وبين الدِّين؛ إذ لا محو للقدسية من أفق الإنسان، وإن سعت العلمانية ألا تحفظ حرمة للدين. ويتَّضح أنَّ الحداثة **حداثة قيم لا** حداثة زمن، فالإنسان أقوى من التطبيق لروح الحداثة الغربيّة؛ **إذ** ماهية الإنسان الحقيقيّة هي **ماهية أخلاقيّة**.

وسيظلُّ طه متفرِّداً في كيفيّات نقده للحداثة الغربيّة بتقويض دعائمها والكشف عن تهافت أفكارها، وما تحمله من أخطار وآفات، والإزراء بمن اعتبرها المنقذ له من معاناة تخلّفه وضعفه. وكيف لها ذلك وهي لا تفي أصلا بالمقاصد الكلية ولا بالغايات التكامليّة للإنسان؟ وهذا ما أصبح يشاهد من تقلُّبات وأزمات في المجتمعات الغربيّة، وما يتخايل لأهل النظر من أفول للحضارة الغربيّة[2].

---

(١) **روح الحداثة**، ص٣٢ ـ ٣٥.

(٢) ينظر الفصل الثالث من كتاب: **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة**، لبوزبرة عبد السلام، بعنوان: **الحداثة ومبادئ تطبيقها عند طه عبد الرحمن**.

رابعاً: عن وجود الفلسفة الفيلسوف في المغرب

١ ـ موقف طه من متفلسفة المغرب

يرى طه في كتابه: **الحق العربيّ في الاختلاف الفلسفيّ** أنَّ الشرط في أية فلسفة عربية أن تكون موصولة بالمجال التداوليّ العربيّ: عقيدةً ولغةً وفكراً. فهناك «آفة عامة دخلت على الفلسفة العربيّة، قديماً وحديثاً، وهي آفة الاحتذاء حذو المنقول الفلسفيّ، ونسميها آفة التقليد»[1]. فالأولون قلّدوا اليونانيِّين والمتأخرون قلّدوا حفدتهم من الأوروبيِّين.

ولاحظ أنَّ الغالب على الإنتاج الفلسفيّ المغربيّ الوقوع تحت طائلة المنقول الفلسفيّ، وأنَّ المذاهب الفلسفيَّة في المغرب هي عينها التي ظهرت في المجتمع الأوروبيّ، ويرى «أنَّ المتفلسف المغربيّ لا يقع في تقليد المنقول فحسب، بل يقع في **تقليد التقليد**؛ ذلك أنه لا يأخذ هذه المذاهب من أصولها ومصادرها الأصليّة في بلدانها الأوروبيّة، بل يُعوّل فيها تعويلاً على الأنظار والفهوم التي اختصَّ بها الكتَّاب الفرنسيُّون، لا لاختيار مدروس، وإنَّما لاضطرار معلوم، بحكم قصوره عن معرفة لغات غير اللغة الفرنسيّة»[2].

ويقول عن الإنتاج الفلسفيّ العربيّ إنَّه: «يدور كلُّه على نفس

---

(١) الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص١٣٧.

(٢) نفسه، ص١٣٩ ـ ١٤٠.

الاستشكالات والاستدلالات، ونفس المسلمات والنظريات التي يتضمنها الفضاء الفلسفيّ العالميّ المزعوم؛ أي أنَّه لا يعدو أن يكون تقليداً لمحتويات هذا الفضاء... **يتفلسف بما يخدم عدوَّه وهو لا يدري**، أليس هذا الفضاء الذي يستمد منه أفكاره وآراءه هو من صنع عدوه المنتشر سلطانه في الأرض؟»[١].

وهو يرى أنَّ الفضاء الفلسفيّ العالميّ هو **صنيعة يهوديَّة**، فحقيقة الكونيّة في الفلسفة الغربيّة أنَّها «فلسفة قوميّة مبنيّة على **أصول التراث اليهوديّ** المسخَّر لأغراض سياسيَّة، أو قل فلسفة قوميَّة مبنيّة على **اليهوديَّة المسيّسة**»[٢].

ترى كيف كان موقف أساتذة الفلسفة من إنتاج طه؟

اتخذ جلّ أساتذة الفلسفة بكلية الآداب بالرباط موقف الصمت والتّجاهل لما يكتبه طه، وكان ذلك نتيجة لطبيعة تكوينه في المنطق، وقدرته على المواجهة في الدفاع عن المبادئ، وجوّ الخنوع الإيديولوجيّ في الجامعة المغربيّة آنذاك، ونتيجة لرمْيه متفلسفة المغرب بالتقليد في كل ما يأتون به، وتطاوله ـ في نظرهم ـ على نقد كل من **العرويّ والجابريّ**؛ وهما من هما في الجامعة المغربيّة في ذلك الزمان. ومن هنا لم يحظ توجّهه الفكريّ باهتمام من زملائه؛ سواء في مجالات الكتابة عن أعماله أو بالحديث عن أعماله في اللقاءات الفكريّة المتعلِّقة بالحديث عن قضايا الفكر المغربيّ وعن حال الفلسفة في المغرب، كما لم تحظ أعماله باهتمام الإسلاميِّين بسبب نزوعه الصوفي؛ الذي كان مغضوباً عليه

---

(١) نفسه، ص٦٦.

(٢) نفسه، ص٦٥.

في المغرب ويُشتَم على المنابر آنذاك[1].

وممن عبَّروا عمّا يسود في أجواء شعبة الفلسفة ما ذكره بنسالم حميش في مداخلة له بعنوان: **تأملات في ممارسة الفلسفة بالمغرب**، ضمنا **أعمال ندوة الفكر الفلسفيّ بالمغرب المعاصر** ـ منشورات كلية الآداب بالرباط ١٩٩٣م، عنوان المسألة الأولى فيها هكذا: **مفارقتنا الأليمة**، وفيها:

«هذه النّدوة، كما تصورتُها، جلسة لتعلم ديمقراطية الحوار وممارسة حرية الفكر والنقد، جلسة للتناظر بالأفكار، بعيداً عن **صراع الأشخاص والمواقع والمصالح**... لكن يبدو من غياب زملاء عنها وخروج مشاركين كثيرين عن موضوعها أنّنا لا نرغب حقّاً في عرض فكرنا الفلسفيّ على كشف حساب صحيّ، ما أحوجنا إليه! والحال أنَّ مفارقاتنا الأليمة كثيرة، وأنَّ أشدَّها مضاضة يقوم في كوننا نكتب كتباً لا وجود لها؛ **أي لا تأثير ولا إشعاع**.

وكيف لها أن توجد والثقافة الرابطة بيننا هي **ثقافة اللاحوار**، بل وحتى **اللاقراءة**، بمعنى لا أحد يقرأ لأحد، وبالتالي لا أحد يحاور غيره على ضوء ما قرأ له. وقد لا يفلت من هذا الغَبْن إلا من فرضته المطرقة الإعلامية فرضاً، أو أتى إلينا من خارج الأسوار، أو عبر قنوات حازمة كاسحة»[2].

---

(١) ينظر: مشروع يواجه بالصمت والإقصاء، وأسباب التغاضي عن مشروع طه، ضمن كتابي: **فيلسوف في المواجهة**، ص١٦٣ ـ ١٨٥.

(٢) **تأملات في ممارسة الفلسفة بالمغرب**: بنسالم حميش، ضمن: **أعمال ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر** ـ منشورات كلية الآداب بالرباط ١٩٩٣م، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٢٣، ص٦٦.

فكيف هو الوضع في شعبة الفلسفة؟ صراع الأشخاص والمواقع والمصالح، اللاتحاور، اللاقراءة، لا تأثير ولا إشعاع... «**حلقات الدوغمائية المتشنجة والأنانية المنغلقة**»!... وتساءل حميش عن طبيعة عقد الوفاء بين المستظلّين بجناح الفكر الفلسفيّ وروح الفلسفة: هل تطرح قضايا جوهرية أم قضايا مزيفة؟ ترى كيف كان حال طه في هذه الأجواء؟ وكم نادى في أعماله بالحوار!

وعلى كل، فإنَّ طه، بالرغم من حملته على المقلِّدة عامّة؛ نجده يعترف لهذه الفلسفة المغربيّة بالحضور، فيقول: «يشهد المغرب في الوقت الراهن يقظة فلسفيّة قامت على اختلاف في المنطلقات وتنوُّع في التوجُّهات وتعدُّد في التوسُّلات... وقد استطاعت هذه اليقظة الفلسفيَّة أن تنتزع الاعتراف بها من المشتغلين بالفلسفة، سواء في المشرق أو في المغرب»[1].

٢ ـ نَفْيُ العرويّ لوجود فيلسوف بيننا!

يلاحظ أنَّه ارتبط لقب الفيلسوف بطه عبد الرحمن دون سواه منذ نحو عقدين من الزمن، ودأبَ الباحثون في العشر سنوات الأخيرة على تلقيبه بالفيلسوف الإسلاميّ الكبير في المشرق والمغرب على السواء. ويبدو أنَّ العرويّ ترامى إلى سمعه هذا التلقيب منذ إطلاقه في الأجواء الفكريّة، فلم يحتمل أن يُلقَّب طه بلقب فيلسوف؛ وهو من كان حجر عثرة أمام مشروعه بنقضه لكلِّ ما يُبشِّر به، وللترشيد الذي من أجله وضعه ـ كما يقول ـ. من أجل ذلك لم يَقْبَلْ أن يُلقَّب أحدٌ بلقب فيلسوف اليوم، حتى لو كان هذا الفيلسوف هو العرويّ نفسه!

---

(١) نفسه، ١٣٨.

أ ـ قال في مداخلته: تاريخ الفلسفة أم تاريخ العلم [ضمن مطبوعات كلية الآداب، الرباط ـ سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٢٣، سنة ١٩٩٣] إنه سيتحدَّث بوصفه «مؤلِّفاً لبعض الفصول التي تنفتح على الفلسفة»[١]، ثم وضع السؤال الآتي:

«هل يُمكن أن يتفلسف المرْء في بلدنا هذا، وفي زمننا هذا»؟ فأجاب: «هذا غير ممكن بسبب المكان والزمان. والسبب هو تعارض الفلسفة بشيء يسمى التاريخ»[٢]، وهذا ما يُعطي مبررات فلسفية ـ كما يقول ـ لما سمّاه **بالتاريخانيَّة**.

ب ـ وقال في التمهيد لكتابه **السنة والإصلاح** إنَّ معنى كلمة الفيلسوف أصبح ملتبساً، والكلمة في رأيه عالية المقام، وترتبط بشروط تاريخيّة ومعرفيّة لم تعد متوافرة اليوم، وقال: «لا أرى نفسي فيلسوفاً، من يستطيع اليوم أن يقول إنه فيلسوف؟ ولا أرى نفسي متكلِّماً؟ ولا حتى مؤرِّخاً همه الوحيد استحضار الواقعة كما وقعت في زمن معين ومكان محدد.

لم أرفع يوماً راية الفلسفة ولا الدِّين ولا التاريخ، بل رفعتُ راية التاريخانية في وقت لم يعد أحدٌ يقبل إضافة اسمه إلى هذه المدرسة الفكرية لكثرة ما فُنِّدَتْ وسُفِّهَتْ»!![٣].

فهو يتبرّأ من الفلسفة ومن علم الكلام ومن التاريخ الأخباريّ، بل نجدُه يدعو إلى الاستغناء عن الفلسفة، ويقول: «بما

---

(١) أعمال ندوة: **الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر**، تحت شعار ثلاثون سنة من البحث الجامعي بالمغرب، ص٢٧.

(٢) نفسه.

(٣) **السنة والإصلاح**: د. عبد الله العروي، ص٦.

أنَّ الفلسفة كانت ولا تزال أسلوب تفكير، طريقة تصوّر واستعراض، لماذا لا نُعلنُ ذلك صراحة ونتوقّف نهائياً عند هذا الحد؟ لا معنى بعدئذ لكتابة تاريخ الفكر أو المفكرين أو المفاهيم أو النظائم»[1].

ولاحظ عبد الإله بلقزيز أنَّ العروي يقدح في النظر الفلسفيّ، ويأباه طريقة مناسبة للتفكير في قضايا المجتمع والتاريخ، ويعده ثرثرة جوفاء لا طائل منها. مع أن معظم الباحثين في الفلسفة يعدونه في عداد كبار الفلاسفة في تاريخ الفكر العربيّ الحديث والمعاصر[2].

ما أغرب ما حصل لهذه التجربة الرائدة في الفكر المغربيّ الحديث! وما أفظع ما يتجرّعه اليوم من عاش يقتات من عبقريَّتها، ويشرح لطلبته فتوحاتها المعرفيّة في المدرَّجات! يوم كان «للتقدُّميّة» معنى ومغزى!!

وإذا رأيتَه هنا لا يُؤمن بالتّحليل الفلسفيّ الذي يقوم على التحليل والبرهان! فإنه ربّما يفعل ذلك؛ كراهةً لأعمال طه عبد الرحمن؛ وإبعاداً لهذا الذي أوقف حياته على التحليل والبرهان! ووقف لمشروعه بالمرصاد حتى بدأ يتوارى عن الأنظار والأفكار!

ومن مظاهر العداء لطه إدمانُه على مهاجمة الفلسفة، ومهاجمة المنطق، يقول محمد نور الدين أفاية: «وإذا كان عبد الله العروي

---

(١) نفسه، ص٢٠.

(٢) نقد العقل المعقول، في مفهوم العقل عند عبد الله العروي، ضمن ملف النهضة، العدد الثامن، ٢٠١٤، ص٢٩.

يحدد مجهوداته النظرية ضمن تطور الفكر العقلاني العالميّ العربيّ، فإنه في مقابل ذلك يرفض كل نزعة صوفية أو تيار يقول ملكات أخرى غير العقل في أمور المجتمع والسياسة»[1].

وأرجع المصباحيّ هجومه المدمن على الفلسفة إلى فشله في مشروعه؛ معتبراً إيّاه ضرباً من الاعتراف بذلك الفشل.

وقد كتب عبد الجليل الكور مقالاً في موقع هسبريس بعنوان: (هل، حقًّا، «طه عبد الرحمن» فيلسوف؟!)، ومما جاء فيه:

وبِما أنّ «**التَّفَلْسُف** لم يُعرَفْ بشيء بقدر ما عُرف بمُمارَسة **التّساؤُل** نقداً استشكاليّا وبإنشاء المَفاهيم بناءً تأْثيليّاً، وبإحكام الاستدلال العقليّ ترتيباً حجاجيّاً وتبليغاً بَيانيّاً؛ فإنّ **طه عبد الرحمن** يَستحقّ **أن يُعَدّ** في طليعةِ الفلاسفة بمجال التّداوُل الإسلاميّ ـ العربيّ. ولن يَبْخل عليه بِلَقب **فيلسوف** إلّا من بَلغ منه **الجُمود على التّقليد** حدّ **العمى** عن رُؤية كل جديد أو من لا يجد سبيلا لتجاوُز كسله الفكريّ إلّا بالتّمادي في انتقاص أعمال المُجتهدين بافتراض ما لا يستطيع هو نفسه الوفاء به!»[2].

وأشار الباحث إلى أهمّ ما كُتب عن العمل الفلسفيّ لطه عبد الرحمن، فذكر صدور خمسة كُتب: **طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري** لإبراهيم مشروح (٢٠٠٩) **وطه عبد الرحمن ونقد الحداثة** لبوزِبرة عبد السلام (٢٠١١)، **ومشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن** ليوسف بن

---

(١) في بعض تجليات العقلانية النقدية عند العروي، ضمن مجلة النهضة (عدد ٨، ٢٠١٤)، ص٩٥.

(٢) موقع هسبريس الجمعة ٢٧ دجنبر ٢٠١٣.

عدي (٢٠١٢) وفيلسوف في المواجهة: قراءة في فكر طه عبد الرحمن لعباس أرحيلة (٢٠١٢)، ومنطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن» لحمُّو النقّاري (٢٠١٣)[1].

وختم عبد الجليل الكور مقاله بقوله: وفي جميع الأحوال، فإنّ تفلسُف طه عبد الرحمن قد أفْلحَ ـ رغم إتيانه مُتأخّراً ـ في زَلْزلةِ عُروش المُفكّرين الذين طالما ادَّعوا العقلانيّة والحداثة في مجال التّداوُل الإسلاميّ ـ العربيّ. وإذَا كانت طلائعُ تفلسُف طه عبد الرحمن قد أحْدثتْ وحدها ذلك الزّلزال؛ فإنّ ما ستأتي به مُستقبَلا ارتداداتُ أمواجه الآخذة في التّراكُم لن يكون ـ بإذن الله ـ أقلّ تقْلبًا لترسُّبات التّقليد السّائد، ولا أضعف تأثيراً في مَحْو أطلال التّفلسُف الميّت.

ولِلّه دَرُّ فيلسوف تعلَّقتْ هِمّتُه باستمداد أفضال الرَّحمان مُؤْتي الحكمة فوَطَدَ عزيمتَه على إمداد أنوار التَّجديد تعبُّدًا بقُرُبات الإبداع وتخلُّقًا بحُريّة الكتابة!

لقد كانت طروحات طه زلزلة لعروش لكثير من المفكرين، كما قال الأستاذ عبد الجليل، أما أعمال العروي فأتتْها طروحاته من القواعد، ومن هنا ظل يمور في نفس كل منهما ما يمور فيها!

---

(١) وصدر أخيراً للدكتور محمد همام كتاب بعنوان: جدل الفلسفة العربيّة بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، البحث اللغوي نموذجاً ـ الناشر: مؤسسة مؤمنون بلا حدود ـ والمركز الثقافي العربيّ، الدار البيضاء، ٢٠١٣م.

الفصل السادس

القطيعة ونقد صاحب المنطق

أولاً: العرويّ ومسألة القطيعة مع التراث.

ثانياً: الارتباط بالتراث ضرورة وجود في مشروع طه.

ثالثاً: موقف العرويّ من صاحب المنطق والمناظرة.

أولاً: العرويّ ومسألة القطيعة مع التراث

أمام التأخّر التاريخيّ المتواصل للمجتمع العربيّ، سعى العرويّ في مشروعه الفكريّ إلى بلورة رؤية عقلانيّة في مواجهة ذلك التأخُّر، عن طريق استيعاب المكاسب التاريخيّة للبشريّة، والعمل على إغنائها في ضوء التجارب المحلّيّة. من هنا دعا إلى الانخراط في واحديّة التاريخ البشريّ؛ إذ «التاريخ هو سبب وخالق ومبدع كلّ ما رُويَ ويُروى عن الموجودات»[1].

وفي مفهوم الإيديولجيّة يعتبر الماركسيّة نظرية نقديَّة للغرب الحديث، ويرى أنَّها هي النظرية المعقولة الواضحة **النافعة للعرب** في الدور التاريخيّ في مرحلتهم الراهنة[2]. وقال في حوار له بـ(**مجلة آفاق**):

«كان الكثيرون يستشهدون بماركس، ولكن لأهداف سياسيّة فقط، فقلت إنَّ ماركس النافع هو ملخّص ومؤول ومنظِّر الفكر الأوروبيّ العامّ، الذي **يمثّل الحداثة بكل مظاهرها. الأفضل لنا، نحن العرب**، في وضعنا الثقافي الحالي، أن نأخذ من ماركس **مُعَلِّماً** ومرشداً نحو العلم والثقافة من أن نأخذه كزعيم سياسيّ».

ويأتي هذا في سياق التعايش مع **تاريخانيّة الحداثة الغربيّة** التي تكتسح كلّ شيء أمامها. ولا يمكن أن تتحقق هذه التاريخانيّة

---

(١) العرب والفكر التاريخيّ، ص١٠٦.

(٢) مفهوم الإيديولوجيّة، ص١٢٥.

من غير أن نتعلّم من هذه الحداثة الغربيّة، وننخرط فيها، وندافع عنها، حتى نتماهى معها؛ وبذلك يُصبح العقل **تعقّلاً لمقتضيات الزمان**، كما يقول[1].

غير أنَّه لا يمكن الانخراط في الحداثة الغربيّة، والتماهي معها؛ دون كشف لمفارقات الوعي العربيّ، وكشف لمحدوديّة العقل الإسلاميّ عن طريق نقد التيارات السلفيّة.

وفي نقده للمفارقات، ومحاولة اجتثاث الفكر السلفيّ؛ وجد نفسه في مواجهة مع التراث الإسلاميّ؛ تاريخاً وفكراً وعقيدةً. وإذا كان الحلّ هو الانخراط فيما هو **متاح للبشريّة جمعاء**، بل وتأصيله في البيئة العربيّة؛ فإنَّ الحلّ لا يكون إلّا في **القطيعة الكلّيّة مع ذلك التُّراث**، ومع ما يُطلق عليه هُويّة وأصالة؛ أي القطيعة مع الدّين الإسلاميّ لأنه هو الحامل للمطلقات التي تقف حاجزاً دون التّماهي مع الحداثة الغربيّة، والاستمتاع بالمتاح للبشريّة جمعاء.

البديل الاستراتيجيّ ـ كما كشف عنه منذ سنة ١٩٦٧م، أي منذ صدور كتابه **الأديديولجية العربية المعاصرة** ـ «أن نودِّع نهائيّاً **المطلقات** جميعها: نكفُّ عن الاعتقاد أنَّ النموذج الإنسانيّ وراءنا لا أمامنا...

لا يمكن لأحد أن يدّعي فرداً كان أو جماعة، أنه يملك **الحقيقة المطلقة عن طريق الوحي والمكاشفة ويفرضها على الآخرين**»[2].

إذا كانت الحقيقة المطلقة لا تؤخذ عن طريق الوحي؛ **فعن أي**

---

(١) نفسه، ص١٠١.

(٢) الإيديولوجية العربيّة المعاصرة، ص٢١.

طريق يأخذها العروي؟ عن تاريخ هو سبب وخالق ومبدع، كما قال، وعن طريق التاريخانية؟ عن طريق الماركسيّة؟ عن طريق العلمانية؟ عن طريق الدين الطبيعيّ: دين الفطرة؟...

ويقول العرويّ: «الغرض من التحليل التاريخي هو أن تفصل آخر الأمر الخصوصية عن الأصالة، فالأولى حركة متطورة والثانية سكونية متحجِّرة ملتفتة إلى الماضي»[1].

يقول في حواره الأخير مع مجلة النهضة المغربية (٢٠١٤م)، عن علاقة العقل العربيّ بالعقل المطلق: «إذا أردنا اليوم أن نستنير بعقل الماضي؛ فإنّنا نُحيي بالتبعية عقل المطلق».

واضح أنَّ مشكلة العروي هي مع المطلق؛ مع الوحي شأن الفكر الغربيّ عامّة كما رسّخته جهود الاستشراق في الموسوعات ودوائر المعارف. فالحقيقة المطلقة التي يدّعيها الإسلام غير موجودة في المجال الفكريّ للعرويّ، ومن هنا لا يمكن أن يدَّعيها أحد! فالإسلام يقع في الخلف، في الماضي، والحداثة توجد في الأمام، في المستقبل!

يرى العروي أنَّ هناك مسافة تاريخيّة بين المفهوم النابع من الموروث الدينيّ الثقافيّ ونظيره سليل الحداثة الغربيّة.

فالقطيعة مع التراث عنده ضرورة، يقول: «لا يستطيع أحد أن يدّعي أنه يدرس التراث دراسة علميّة موضوعيّة، إذا بقي هو أعني الدارس، في مستوى ذلك التراث، لا بد له، قبل كل شيء، أن يعي ضرورة القطيعة وأن يُقدم عليها»[2]. فالثورة الفكريّة تبدأ من القطيعة.

---

(١) العرب والفكر التاريخي، ص٦١ ـ ٦٢.

(٢) مفهوم العقل، ص١١.

فإذا كان الإطار المعرفيّ للحداثة الغربيّة يتشكّل من القطيعة الكلّيّة مع المنظور الدِّينيّ؛ فمن غير المنطقيّ أن نظل متمسّكين بالدين؛ ومن المفارقات ألا نفترق عن التّراث الذي يشدُّنا إلى الدِّين! وسنَد التجربة الأوروبية بإطارها المرجعي ـ وهي سند العروي ـ قد تتفاعل مع الدين حين يكون ديناً طبيعيّاً، فطريّاً، مدنيّاً؛ لا علاقة له بشيء ينزل من السماء؛ فكل شيء يخرج من الأرض ولا شيء غير الأرض!

إذا كان ما يشغل عقل ووجدان هذا الإنسان العربيّ؛ هو الإسلام؛ فالحلّ في طيّ صفحته! وذلك بنفيه من حياة ذلك الإنسان! فلو انتهى الإسلام من حياة الإنسان العربي ـ في نظره ـ لدخل هذا الإنسان عالم الحداثة! ويقول: «**أرفض الحداثة باسم قيم تاريخنا**»! وأية قيمة في تاريخنا غير قيمة الدين الإسلامي؟ ويقول: «**أريد الحداثة باسم القيم الإنسانيّة**»، أليس الدِّين الإسلاميّ هو القيم الإنسانيّة نفسها؟ فهو لا يعترف بمثقَّف يواجه يوميّاً مظاهر التخلف واللامعقول، ويعيش **سجين المرويات والمقروءات**! قد يكون ذلك من مظاهر التخلّف على أساس أن **يرى ذلك من يعيش سجين مرويّات ومقروءات أخرى! وكلّها سلفيّة ما ضوية ماركسيّة!!**

سؤال العروي المركزيّ: **كيف نتجاوز التأخر التاريخيّ العربيّ؟** ولا يرى وسيلة لذلك بغير تجاوز «**قيم تاريخنا**»، حسب قوله، ورسم لكيفية هذا التجاوز بحثه في العقيدة في كتابه **السنة والإصلاح** سنة ٢٠٠٨م؛ وكأن العقيدة هي صورة ما انتهت إليه التقاليد في البنيات الثقافيّة داخل المجتمعات العربيّة خلال تاريخهم

الاجتماعيّ الثقافيّ السياسيّ. وغايته في كتابه هذه تفكيك تلك التقاليد واستنبات مقومات الحداثة (والعصرنة).

ففي بحثه عن **مفهوم العقل**، يقول إنّنا «عندما نستعمل كلمة عقل، في حدود ثقافتنا التقليديّة، نقول غير ما يقوله غيرنا اليوم. فلا يكون تجاوب ولا تفاهم. نظن أننا نتكلّم على بديهيات في حين أننا غارقون في **المبهمات**»[(١)].

يقول كمال عبد اللطيف عن كتاب العرويّ **مفهوم العقل** إنَّه «محاولة قويّة في **نقد العقل الإسلاميّ، ودعوة إلى إحداث قطيعة فعليّة** مع نوع من التعامل التكراريّ مع التُّراث»[(٢)].

ويلاحظ أن الملف الذي خصصته **مجلة النهضة** للعروي؛ حظي فيه **مفهوم العقل** عند العروي بالأبحاث التالية:

ـ نقد العقل المعقول في مفهوم العقل عند عبد الله العروي: عبد الإله بلقزيز.

ـ العروي ومفهوم العقل: الفضل شلق.

ـ المفهوم والعقل عند العروي: أنطوان سيف.

ـ في بعض الخلفيات العقلانية النقدية عند العروي: محمد نور الدين أفاية.

والآلية النظرية الضروريّة لتحقيق التحوُّل عن الماضي هي مفهوم **القطيعة المعرفيّة** مع التراث. والقطيعة المعرفيّة هنا هي بمعنى القطع مع الأساليب والمناهج العقليّة للبحث الفكري التي

---

(١) مفهوم العقل، ص١٨.

(٢) درس العروي: كمال عبد اللطيف، ص١٥.

استخدمت في التراث (أي التراث العربيّ/الإسلاميّ)، واستبدالها بالأساليب والمناهج العقليّة الحديثة والمعاصرة. وهذا المفهوم هو مفهوم مركزيّ في فكر العرويّ مطروح في كل أعماله تقريباً. يقول:

«حاولت في كل ما كتبت أن أوضّح أنَّ الوضعيّة التاريخيّة التي نعيشها، والتي لا نستطيع أن ننفيها، تجعل من كل أحكامنا على حالات خاصّة أقوالا هادفة، مصلحيّة تبريريّة. **لا فائدة في الحكم** عليها بأنها حقٌّ أو باطل. بالنسبة لأيّ مقياس؟ فهي إمَّا مساوقة لأهدافها المعلنة وإما معاكسة لها، فتصبح المسألة متعلّقة فقط بالتماسك في المنهج والانطباق على الواقع...

لم يعد هناك **بداهة جاهزة**، ضرورة منطقية، يركن إليها الجميع تلقائيا وتتماسك بها الأفكار. لا بد إذن من امتلاك **بداهة جديد**. وهذا لا يكون **إلا بالقفز فوق حاجز معرفيّ**، حاجز تراكم المعلومات التقليديّة، لا يفيد فيها أبداً النقد الجزئيّ، بل ما يفيد هو **طيّ الصفحة**. وهذا ما أسميته ولا أزال أسمّيه **بالقطيعة المنهجيّة** (استعملت العبارة قبل أن تصبح متداولة بين دارسي منطق العلوم»[1].

أمّا المنهج الذي يقول إنه يعنيه أثناء وضعه لسلسلة المفاهيم؛ فهو«في الواقع منطق الفكر الحديث بعد أن **انفصل** عن الفكر القديم»[2].

العروي يعتبر أنَّ كل ما قيل عن العقل في التراث الإسلاميّ العربيّ؛ هو كلام من لا يعرف ما يقول، فهو يظن أنه يتكلم على بديهيات في حين أنه غارق في المبهمات.

---

(١) مفهوم العقل، ص٩ ـ ١٠.

(٢) نفسه، ص١٢.

أكان كل تاريخنا الفكري هكذا، أبهذا نشأت الحضارة الإسلاميَّة وكان لها وجود؟

إنَّ العرويّ هنا يتحدث عن **العقل المجرَّد** متحرِّراً من كل شريعة، فلا يؤيِّدُه وحيٌ ولا يُسدِّدُه شرعٌ.

فالعروي يتحدث عن عقل مجرَّد من كل شيء قبليّ، مجرّد من دين، لا يحتكم إلى أي نظر خارج ما يمكن تصوره نظراً ذاتيّاً شخصيّاً؛ قد يكون ما أسماه (**روسو**) ضميراً، و(**دوركهايم**) مجتمعاً، و(كانط) نقداً و(**لوك فيري**) ناسوتيةً، أو ما أسماه العروي نفسه: **المتاح للبشرية جمعاء**.

ويرى العروي، في كتابه **مفهوم العقل**، أنّ العقل العربيّ استسلم لمسلمات الدين، وتكبل بما اعتبر إرادة إلهية، فانتهى إلى الكلام.

ويقول عن مكمَن الإشكال فيه: «ما يهمُّنا هنا هو البحث في قضية **حصر هذا العقل**؛ لأنَّ هذا هو موضوع الكتاب»؛ أي حصر مفعول العقل التراثيّ **ومحاصرتُه، ومحاربته**.

ثانياً: الارتباط بالتراث ضرورة وجود في مشروع طه

يأتي موقف طه من القطيعة مع التراث في مقدمة الطبعة الثانية، من كتابه: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** (٢٠٠٠م)، بقوله:

«لقد كان وما زال بعض الباحثين في محيطنا الجامعيّ يدعو إما إلى قطع الصلة بالتراث الإسلاميّ العربيّ ـ لاعتقاده أنَّ هذا القطع هو وحده الذي يكفل للعرب الالتحاق بالحداثة ـ وإمَّا إلى إبقاء الصلة بالقسم الفلسفيّ من هذا التراث ـ لاعتقاده أنَّ هذا القسم هو وحده الذي يستوفي مقتضيات الوصل بالحداثة ـ؛ وهذان الموقفان، وإن كانا في ظاهرهما متفاوتيْن، فإنهما على الحقيقة يُفضيان إلى نتيجة واحدة، وهي: **إخراج المتلقي العربيّ من التعلّق بالتراث الذي صنعته أمته إلى التعلق بتراث من صُنْعِ أمة سواها**؛ ذلك أنَّ الذي يقول **بالقطع الكليّ** للصلة بالتراث الإسلاميّ، لا يخفي البتة دعوته إلى استبدال تراث أجنبيّ مكانه، كما أن الذي يقول بالقطع الجزئيّ لهذه الصلة؛ لا يُبقيها إلا مع القسم الذي اشتهر نقله من التراث الأجنبيّ...

في حين كنا وما زلنا من جانبنا ندعو، على عكس هذين الموقفيْن الظاهر تفاوتهما، إلى التعامل مع التراث كحقيقة تاريخية **لا يمكن الانفصال عنها** ولا تقسيمها، فصرنا، بسبب ذلك، **نُنْعَت بالدعوة إلى القديم**، بينما صار أصحاب هذين الموقفيْن يُنعتون

بالدعوة إلى الجديد، مع أننا كنا نتوسّل في دعوتنا هذه بالوسائل ـ مفاهيم وطرائق ـ تضاهي في قوتها المنهجيّة وسائل هؤلاء إن لم تتعدها جِدّةً ودِقّةً؛ لأنّ مستندنا فيها لم يكن قط مستنبطات النظر التقليديّ العتيق، وإنما كان مستجدات البحث المنهجيّ الصريح، ولكن سوء النعوت التي كان يُرسلها في حقنا من **يُحركهم الهوى أو يغشاهم الجهل** لم يُثن عزيمتنا عن السعي في تحقيق فرضيتنا التي تقطع بدوام اتصالنا بالتُّراث وتكامل مختلف أقسامه»[1].

يتحدّث طه هنا عن **بعض الباحثين في محيطنا الجامعيّ**، من خلال موقفيْن من التراث الإسلاميّ العربيّ: موقف يدعو إلى **القطع الكليّ** مع ذلك التراث، **ويُمثله العرويّ** لا محالة؛ إذ هو مَن يدعو إلى قطع الصلة مع التراث الإسلاميّ العربيّ حتى يتمكّن أهله من الالتحاق بالحداثة، ويستبدلوا تراثهم بالتراث الغربيّ. والموقف الثاني يدعو إلى **قطع جزئي**؛ حفاظاً على صلة التراث بالجانب الفلسفيّ المنقول عن اليونان، ويمثله **محمد عابد الجابري**. ولما كان موقفه دعوة «إلى قطع الصلة بكل ما هو مأصول غير منقول، فيكون هو الآخر قطعاً كلياً لا جزئياً»[2].

وتكشف لنا **مذكرات العرويّ** لحظة من لحظات الصدام الفكريّ بينه وبين طه بتونس؛ فهو يذكر: أنّ عميد كلية الآداب ـ الأستاذ التريكي ـ في جامعة صفاقس استدعاه ليناقش مع الأساتذة والطلبة الباحثين ما جاء في كتابه **مفهوم التاريخ**[3]، وقال إنه قبل

---

(١) **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص١٩.
(٢) نفسه، ص١٩.
(٣) **مفهوم التاريخ**، جزآن ـ ط١ [المركز الثقافي العربي، البيضاء، ١٩٩٢م].

الدعوة على غير عادته. «وما كنت أقبَلُها لو توقعّتُ أنَّ الجلسة ستكون مفتوحة للجميع وأنها ستتحوّل إلى مجابهة بيني وبين جعيط. وجرى بعد محاضرته نقاش بينه وبين هشام جعيط؛ إذ وجد هذا الأخير يرى أنَّ العالم الإسلاميّ في حاجة إلى مرحلة إسلاميّة كما كانت روسيا القيصريّة في حاجة مرحلة بلشفيكية؛ لكي يتغلّب على مشكلاته»[1].

وكان طه عبد الرحمن يُدَرّس المنطق آنذاك بتلك الكلية بتونس، فتابع ما جاء في محاضرة العرويّ.

جاء في **خواطر الصباح** (٢٧ ماي صفاقس): «شارك في النقاش المغربي طه عبد الرحمن الذي يدرّس المنطق في جامعة الرباط. سألني متجرّئاً: هل أنت واع بمسلّماتك الكثيرة وغير الدقيقة؟ هل التاريخ يسير بدافع ذاتي أم بقوة الغلبة والسلطان؟ هل التاريخ هو نظرية التاريخ؟ هل القطيعة أمر ممكن؟...

من يطرح مثل هذه الأسئلة يشهد على نفسه أنه لم يقرأ كتبي أو لم يفهمها؛ لأني لم أكتب إلا في شأنها. وطبعاً الطلبة المبتدئون (إسلاميّون) الذين شجعوه بتصفيقاتهم أقلّ اطلاعاً منه».

واضح أنَّ العرويّ هاله أن يناقشه واحد يُدرِّس المنطق في جامعة الرباط، ويتجرّأ على قامته العلميّه، ويتجاسر على عظمة مشروعه بتونس؛ فيُمطره بتلك الأسئلة المستفزّة ـ ذكر العرويّ بعضها كما تفيد النقاط المتتالية ـ؛ التي تجعله غير واعٍ بمسلماته الكثيرة وغير الدقيقة، وتجعل مقولة التأريخ والتاريخانية أمام فوهة

---

(١) خواطر الصباح، حجرة في العنق (يوميات ١٩٨٢ ـ ١٩٩٩)، ص١٨٠.

الفراغ، وهل هو يمارس التاريخ أم يُنظِّر له؟ وكان السؤال الأكثر استفزازاً: «**هل القطيعة أمر ممكن؟**...».

وياليت هذه الأسئلة مرت في جوٍّ هادئ لم ينفعل به من في القاعة، ولم يتفاعل معه! يبدو أنَّ القاعة اهتزَّت بالتصفيق، ويبدو أنَّ التصفيق كان حارّاً ومثيراً، وتجاوز وقته المعهود، وأذهب بطوله وعِناده أفكار المحاضر أدراج الرياح. ولعل رنين تلك التصفيقات من طلبة تونس ما يزال وقعها جارياً في نفس العروي؛ ومن ثَمَّ سجلها في مذكراته؛ فتلك لحظة لا تُنسى.

واستهانة بقيمتها ومفعولها في نفسه اعتبر طه من خلال أسئلته أنه لم يقرأ كتبه ولم يفهم ما قرأ منها. وإنْ كان يعترف في الآن نفسه أنَّ حول تلك الأسئلة كَتَب ما كَتَب. وكأنَّ بتلك الأسئلة اهتزّت وتساقطت مقولات ما كَتَب!

ويتضح أثر القاعة في نفسه أنَّه رمى الجميع بالجهل؛ فطه لم يقرأ ولم يفهم ما قرأ، أمّا الطلبة فهم أقلّ اطلاعاً من طه، وهم مبتدئون، وهم إسلاميّون، وبكلّ هذا ينكشف للعروي سرّ التصفيق الذي أزعج من كان بالكلّية!

وسنرى لاحقاً موقفه من صاحب المنطق والمناظرة الذي أثار هذه الزوبعة من التصفيق، وكأنَّه جاء ليُفسد علينا أمرنا!

ثالثاً: موقف العرويّ من صاحب المنطق والمناظرة

١ ـ موقف العرويّ من المثقّف المتخلّف

يرى العرويّ أنَّ المثقّف العربيّ في العصر الحديث يجد نفسه ينتمي لمجتمع واقع تحت تأثير **الاستعمار والتبعية والتخلُّف**، وبوضعيته هذه يتخلّف عن ركب الحياة ويكون دوره في الحياة المعاصرة **هامشيّاً**. من هنا يصبح التحديث ضرورة وجود للخروج من التخلّف والتهميش العالميّ. ومنطلق التحديث في المجتمع ما أسماه العرويّ **الترشيد في التفكير والسلوك**.

والسؤال كيف يتمُّ ترشيد التفكير، وهو مكبَّل بعقليّة تراثيّة؛ يسكنها التراث ويُهيمن على توجُّهاتها؟ كيف يتمُّ الترشيد والعقل الغربيّ الحديث يطلب الهيمنة والتّوجيه لحركة الحياة المعاصرة.

ويقول العروي إنّنا «عندما نستعمل كلمة عقل، في حدود ثقافتنا التقليديّة، نقول غير ما يقوله غيرُنا اليوم. فلا يكون تجاوب ولا تفاهم. نظن أننا نتكلّم عن بديهيات في حين أنّنا غارقون في المبهمات... **يوجد فارق فاصل وهو بكلّ بساطة التاريخ**»[١].

وكأنّ **التاريخ** هو الدّهر، و**التاريخانيّة** هي **الدّهرانيّة**؛ حسب الدّهرانيّين!!

ولما كانت كتاباته، كما يقول، تدور حول **ضرورة الترشيد**؛

(١) مفهوم العقل، ص١٨.

فإنه يتخذ مفهوم العقل وسيلة لتحديد معنى الترشيد في التفكير والسلوك، «في إطار ممارستنا الثقافيّة اليوميّة، في محاولة فهم الهُوّة الساحقة التي نلحظها بين ما نراه، حقاً أو باطلا، من عقل في عقيدتنا، وما نراه، حقّاً أو باطلاً، من لا عقل في سلوكنا؛ الخاصّ منه والعامّ... ما كنتُ لأكتب في الموضوع لو عدنا نعني بالعقل في آن ما نعتقد ونقول، ما نفعل وننجز»[1].

ومن ربطه العقلانيّة بالسلوك، لاحظ ما عليه المثقف من تناقض؛ فهو «يعيش... عندنا في عالميْن منفصليْن، يواجه يوميّاً مظاهر التخلّف واللامعقول، وكلّها مظاهر تدلّ على عدم استيفاء شروط الحداثة في مجتمعنا، يتألّم منها ويتشكّى، فيفعل كما لو كان يعيش في مجتمع متقدّم»[2].

وفي نقده للعقلانيات في تناقضاتها مع سلوك المثقفين في المجتمع العربيّ؛ تأتي مواجهة فكر طه بالنقد والتجريح، وإلباسه كلّ حلل الرجعية والتخلف. ولتشويه فكر طه والإمعان في الإزراء به؛ وزّعه بين عقلانيات ثلاث:

أ ـ عقلانية تجريدية كلاميّة فلسفيّة لاهوتيّة، تلك عقلانيّة الأقدمين، وهي اليوم عقلانيّة بعض المثقفين.

ب ـ عقلانيّة المناظرة أو العقلانيّة الجدليّة.

ج ـ العقلانيّة التقريريّة، وهو ما عبّر عنه بعقلانية «اعلمْ أنَّ».

يقول العرويّ: «إذا اتضح أنَّ عهد التقرير (اعلم أنَّ...) قد

---

(١) نفسه، ص١٩.

(٢) التحديث والديمقراطية، حوار مع (مجلة آفاق)، العدد ٣ ـ ٤، ١٩٩٢، ص١٦٠.

انتهى بانحلال قاعدته المادّيّة والاجتماعيّة والفكريّة، وكذلك منطق المناظرة (إذا أورد فالجواب. . .)؛ يتضح عندئذ أنَّه لم يعد هناك بداهة جاهزة، ضرورة منطقيّة، يركن إليها الجميع وتتماسك بها الأفكار»[1].

وواضح أنَّ العقلانيات الثلاث تتلبّس جميعها بطه، وتنصرف إلى فكره؛ إذ تصبّ في عقلانيّة واحدة تنحدر من التراث وترتبط به. وهذا اتهام مباشر لطه بتعلُّقه بالتجريد، وارتباطه باللاهوت، وميله إلى التقرير والمناظرة.

٢ ـ المنطق والمناظرة بين الهجوم والدفاع

وإثر الحادث الذي وقع بتونس؛ أحس العرويّ بقلق واضطراب وقال في مذكراته عن طه:

«يقول إنه يدرِّس المنطق في حين أنه يلقِّن صناعة المناظرة كما أرسى قواعدها المتكلِّمون بهدف قمع الفكر النقديّ (إذا أورد فقل. . .). المهمّ في عين هؤلاء ليس تلمُّس الحقّ بل التشكيك؛ اعتماداً على ما يبدو تناقضاً في كلام الخصم. علماً بأن قصر حصّة النقاش يلعب دائماً لصالح المعترض.

طريقة نهجها أنصار الاعتزال ضد أهل الحديث ثم لجأ إليها المتكلِّمون السُّنيّون لخنق الاعتزال.

حاول الفلاسفة أن ينفلتوا منها لكنهم أخفقوا لأنَّ المجتمع، بكلّ مكوِّناته، لم يُسعفهم.

والآن بعد مرارة الانحطاط وعار الاستعمار نعود إلى اللعبة المخزية نفسها. يتظاهر البعض بهمّ التأصيل في حين أنَّ الهدف

---

(١) مفهوم العقل، ص٩.

الحقيقيّ هو احتواء الفكر الحديث. كيف لا يدرك جعيط هذا الأمر البديهي؟»[1].

فالعروي يرى أنّ طه يلقن صناعة المناظرة، وهي لعبة مخزية، نهجها أنصار الاعتزال؛ هدفها قمع الفكر النقديّ، والتشكيك، والبحث عن التناقض في كلام الخصم، والغاية البعيدة احتواء الفكر الحديث!

وينفي العرويّ عن المنطق كل قيمة، ويجعله مقابلا «للتمويه، وهو عنده علم لم يؤسس إلا للاحتراز منه»[2].

وموقفه هذا من المنطق، قد يكون الباعث عليه؛ النكايةَ بتخصّص طه ومهارته فيه، والكراهيةَ لمشروعه عامة!

ويبدو أن المرارة التي أحس بها العروي، كانت وليدة شعوره بالخيبة في أن يكون لما يدّعيه صدىً، وبالخوف أن ينهار كل ما بناه!

وفي الردّ على موقف العرويّ من المنطق يذكر طه أنّ المنطق ارتدى منذ القرن العشرين ألبسة ثلاثة: لباس تركيبي، ولباس دلاليّ، ولباس حواريّ اكتساه المنطق منذ السبعينيّات منه، وتوثّقت الصلات بينه وبين الدَّرس اللغويّ ومبحث الخطاب منه على وجه الخصوص[3].

وفي الدفاع عن المنطق، واستبعاداً له عن التّمويه الذي ادّعاه له العرويّ؛ يقول طه:

---

(1) خواطر الصباح، مصدر مذكور، ص١٨١ ـ ١٨٢.

(2) نفسه، ص١٠٥.

(3) في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص٣٠.

«لقد تدققت وسائل هذا العلم، وتشعّبت أبوابه، وتشعبت مستوياته؛ فاستعانت به مختلف العلوم في ضبط مناهجها وتنسيق نتائجها، واستفادت منه العلوم الإنسانيّة على الخصوص طرُقاً في البحث الدقيق والوصف المحكم»[1].

وكأنّي بطه يقول للعرويّ أكان بإمكانك أن تبحث بدون استعانة بهذا العلم في ضبط منهجك وتنسيق نتائجك، وأن تكون دقيقاً في بحثك مُحكَماً في وصفك؟

ومن المعلوم أنَّ طه عبد الرحمن، هو أستاذ المنطق وفلسفة اللغة بكلية الآداب بالرباط من سنة ١٩٧٠ إلى سنة ٢٠٠٥؛ تاريخ المغادرة الطوعية. ولأنَّه هو الذي أخذ في بحثه «بمنهجية تعتمد أساساً مسلكاً حوارياً موصولا بالطريقة التي اشتهرت بها الممارسة التراثية، وهي: **طريقة أهل المناظرة**»[2].

فشخص طه كان حاضراً بشكل مثير للنظر في تمهيد العروي لكتابه: **مفهوم العقل**، وفي تناوله للمناظرة في بداية الفصل الثالث الذي أسماه: «**عقل العقل**»، كما تمّت الإشارة أعلاه.

ويرى العروي أنَّ «منطق المناظرة، لا يُفيد أبداً، لأنَّه يتوجَّه بالأساس لصاحب السؤال ويُحاول إسكاته. وهذا ما نلاحظه يوميا حولنا. هدف كل نقاش هو إسكات من يكشف عن الواقع، لا التحقق من واقعية الواقع»[3].

كما يرى الباحث أنَّ منطق المناظرة حين يُصبح عند صاحبه

---

(١) نفسه، ص٢٩.

(٢) تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٢٠.

(٣) نفسه، ص١٠٦.

كالجِبِلَّة، يُعرقل التوجه إلى الواقع، ولا ينفتح لما وراء الموضوعات[1].

ولا شكَّ أنَّ العروي يُحسُّ هنا أنَّ فكر طه يضايق فكره، ويحول ـ ربّما ـ دون الاستفادة المرجوّة منه؛ إن لم يكن **أسكته وعرقل توجّهه!!**

ولا شكَّ أنَّ طه أحسَّ من خلال قراءته لما ما كتبه العروي في تمهيده لكتابه (**مفهوم العقل** ـ ١، ١٩٩٦)، ومن خلال تحامل العروي على المنطق وأهله؛ أنَّه هو المقصود بتلك الحملة، وهو المقصود بتلك التلميحات والإشارات؛ وهو ممن يعدُّهم العرويّ من أهل **التقريرية والماضوية**، وأصحاب **البداهة الجاهزة** التي انتهت، وأصحاب **منطق المناظرة** أي ممن يشكلون عهد **المناظرات اللفظية**[2]. ومما لا شك فيه أنَّ صاحب (**اعلم أنّ**...) هو طه عبد الرحمن، لا غيره!

وممّا تجدر الإشارة إليه هنا، أنه في بداية سنة ١٩٨٩؛ ظهر العدد الأول من **مجلة المناظرة** (مجلة فصليّة تعنى بالمفاهيم والمناهج)؛ مديرها: د. طاهر وعزيز، ورئيس تحريها د. طه عبد الرحمن. وجاء في عنوان افتتاحيتها: المناظرة خطوة جديدة. وجاء في افتتاحية العدد الثاني منها أن الغاية من تحديد المفاهيم وضبط المناهج في سائر مجالات المعرفة؛ أن نفكّر جميعا **فيما يقوله كثير من الناس من غير أن يفكروا فيه**، وأن نخرج من اللامبالاة في تدقيق الأفكار[3].

---

(١) نفسه، ص١٠٦ ـ ١٠٧.

(٢) نفسه، ص١٠، ١٥.

(٣) مجلة المناظرة، العدد الثاني، ١٩٨٩، ص٧

ودفعاً لما اعتبره ظلماً لشأن المناظرة، وانتقاصا لأهميتها في التراث الإسلاميّ العربيّ، وتجنّياً صريحاً عليها وعلى أهلها عناداً أو جهلا؛ بادر إلى تأليف كتابه: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، في الردّ على منتقديه، قائلاً:

«وحتى ندفع الظلم عن هذا الجانب من تراثنا، ونردّ على أهله ما يستحقونه من اعتبار؛ بادرنا إلى تأليف الكتاب الذي بين يديكم، واتَّبعنا فيه طريقاً لا ينازع في وصفه العلم إلا المكابر، ولا يفْضُلُه في شيء الطريقُ الذي اتبعه الخصوم للطَّعن في قيمة التراث والنَّيل من أهله»[1].

رفض طه أن تُنْتَقَصَ مكانتُه العلميَّة، وأن يتمّ الإزراء بها عن طريق الإزراء بالمناظرة، وهي ما هي عليه من قيمة ومكانة في الثقافة الإسلاميّة العربيّة، فهي لم تكن يوماً أداة لإسكات الخصم، كما يقول العرويّ؛ بل كانت أداة للممارسة الحواريّة البنّاءة التي تنشد الحقّ، ولا تبغي سواه. ومن هنا، بدأ طه ببيان أنَّ المناظرة لا تنحصر ممارستها في قسم واحد من أقسام التراث الإسلاميّ، وذلك للاعتبارات الآتية:

أولها: أنَّ المناظرة الإسلاميّة، وإن استعانت في تفضيل قواعدها ببعض مقرّرات الجدل اليونانيّ؛ فإنَّ الأصل فيها هو الجدل القرآني؛ وهو الأمر الذي يجعل أثرها «يمتدّ إلى حيث يمتدّ أثر هذا الكتاب في التراث الإسلاميّ العربيّ.

والثاني: أنَّ المناظرة لم تكن قطّ في يد المسلمين العرب أداة

---

(١) **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص٢٣.

للاشتغال بالمنازعة المقصودة لذاتها، وإنَّما كانت وسيلة من وسائل تنمية المعرفة الصحيحة وممارسة العقل السليم...

والثالث: أنَّ المناظرة، تتَّبع طرقاً في الدلالة والاستدلال تعدّ أقلّ قيوداً وأعمّ حدوداً من غيرها من الطرق التي يُتوصّل بها إلى المعارف المطلوبة»[1].

ولم يرد طه بتقديم هذه الاعتبارات للكشف عن تحامل القائل بالترك الكليّ للتراث، أو القائل بقسم محدود منه فقط؛ «بدعوى أنَّ المناظرة الإسلاميّة هي مجرد جدل عقيم أو مِراء باطل»؛ وإنما فضح التجنِّي الصريح عليها وعلى أهلها؛ إما عناداً وجهلاً؛ إذ ليس من التحقيق العلميّ في شيء محاولة إسقاط المناظرة من الاعتبار.

وقد أحسَّ طه بأثر ذلك التجنِّي عليه وعلى المناظرة؛ فوصف تجني الجابري ـ وإن لم يذكر اسمه ـ بالعناد لأنه أنكر ما ثَبَتَتْ صحتُه وفائدتُه، وقيامُه على الاشتراك في الوصول إلى الحق. وقال طه: «لعل السبب في هذا العناد هو كون عقل المعترض اندمغ بمقولات تراث غير عربيّ أو غير إسلاميّ، فانساق ـ من حيث يشعر أو لا يشعر ـ إلى قياس التراث الإسلاميّ العربيّ على هذا التراث الأجنبيّ (...)؛ لأنَّه لا يقدر على تصوّر إمكان صحَّة ما لا يوافق المقولات التي دمغت عقله»[2].

أما العرويّ ـ وإن لم يذكره بالاسم ـ فوصمه بالجهل لأنَّ معرفته «بالتراث الإسلاميّ العربيّ معرفة ضحلة لا تؤهله أبداً لإصدار حكم أيّ حكم فيه، وهو مع ذلك يظنّ أنَّه قد بلغ النهاية

---

(١) نفسه، ص٢١ ـ ٢٢.

(٢) نفسه، ص٢٢.

في الإحاطة به؛ سبراً لأغواره وكشفاً عن أسراره؛ والحال أنَّه لا يكفي في حصول هذه المعرفة الوقوف على الأحداث التاريخيّة والتقلّبات السياسيّة التي توالت على الأمة الإسلاميّة كما يتوهم هذا المعترض، وإنما ينبغي التمكُّن من الآليات المنتجة الخاصة التي صُنع بها هذا التراث، ولا سبيل إلى ذلك ما لم يقع التمرُّس على الأقل بأساليب الفقهاء والمتكلمين التي تظهر فيها بجلاء القوة المنهجيّة الإسلاميّة»[1].

لا شك أنَّ مشروع طه الفكريّ ما وصل إليه إلا عَبْرَ هذا التمكّن من «الآليات المنتجة الخاصة التي صُنع بها هذا التراث»، فهو السرّ الذي أضاعه غيره في اتباع المناهج التاريخيّة والسياسيّة، ونتج عنه العجز عن معرفة ما يُمكن أن يُضاهي به الباحث أهل ذلك التُراث.

وذكر طه أنَّه استوفى في كتابه هذا شرطَيْن أساسيْن:

شرط المجانسة؛ إذ جاء «المنهج من جنس الموضوع متى أرد المتوسِّل به الظفر بالآليات الداخليّة التي يتحدّد بها الموضوع»، ولا تأهيل علميّ للباحث بغير هذه الآليات. واقتضت منه طبيعة المناظرة أن يستعمل في بحثه المناحي اللغويّة والمنطقيّة.

وشرط الحداثة بأن «يستوفي المنهج المستعمل شرائط التقدم الحديث الحاصل في مجال المعرفة العلميّة»؛ وذلك أخذاً بأقصى ما يمكن من المقتضيات العلمية المستحدثة التي تناسب الموضوع[2].

وقد اعتبر طه اشتغاله بموضوع الحوار؛ مما أسهم في حركة

---

(١) نفسه، ص٢٢ ـ ٢٣.

(٢) نفسه، ص٢٤.

انتقال فكريّ من موضوع **الصراع**، في علاقته «**بالفكرانيات**» المادّية المهيمنة عليها، ليحلّ محله الاهتمام بقضية **الحوار**.

لعله كان من جملة هذه الأسباب وغيرها أنَّه وضع عتبة دالة في مطلع كتابه: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، بعنوان: **المنقذ من الخوض**، على شاكلة **المنقذ من الضلال**، وفي العتبة ما يلي:

«إن الدراسات السَّليمة للفكر العربيّ الإسلاميّ لا تتأتّى **بالمجازفة في التعميمات وإرسال الأحكام في مجمل هذا الفكر**، كما عودنا **بعض الباحثين المعاصرين**، وإنما بالوقوف عند مسائله، والتَّحليل المفصل لها واحدة واحدة، والاستخراج التدريجيّ للقوانين التي تضبط كلا منها، مع الاحتفاظ بحق مراجعتها ومعاودة النظر في نتائجها، عند مقارنة هذه المسائل بعضها ببعض في الأحكام والمقتضيات»[1].

وواضح أنَّ الذي وجده قد اشتهر بالمجازفة في تعميماته أثناء دراساته للفكر الإسلاميّ العربيّ، وإرسال الأحكام في مجمل ذلك الفكر؛ هو العرويّ فهو الباحث المعاصر الذي عوّد قراءه على ذلك.

ولما كانت الممارسة الحواريّة أو ما عرف باسم المناظرة، مما اختص به التراث الإسلاميّ؛ ومما لا يمكن الانفصال عنه؛ تجليةً للحق، وكشفاً للوعي؛ فإن طه قدم من فضائل تلك الممارسة الحواريَّة ما يلي:

---

(١) نفسه، ص٥.

أولها: أنَّ الحوار لا يوجد إلا حيث يوجد **الاختلاف في طرق البحث**، والأصل في الحق «**أن يتغيّر ويتجدّد، وما كان في أصله متجدداً، فلا بد أن يكون الطريق إليه متعدِّداً**.

والثانية: أنَّ تواصل الحوار بين الأطراف المختلفة، فئات أو أفراداً، يُفضي مع مرور الزمن إلى **تقلص شقَّة الخلاف** بينهم. . . .

والثالثة: أنَّ الحوار يُسهم في **توسيع العقل وتعميق مداركه** بما لا يوسعه ولا يُعمِّقه النظر الذي لا حوار معه»[1].

وجاء في خاتمة كتابه: «**ولما كان همنا الحفر لا الحشر والتحقيق لا التلفيق والتقليد لا التسيب**، جاءت دراستنا طالبة استيفاء شروط المقال الذي يسلط أدق الأجهزة على أرق الشرائح من التراث»[2].

وواضح مَن صاحب **الحشر والتلفيق والتسيب**.

---

(١) نفسه، ص٢٠.

(٢) نفسه، ص١٥٩ ـ ١٦٠.

كلمة في الختام

بسبب ما بين طه والعرويّ من اختلافات في المنطلقات الفكرية، كان الصدام حاداً بين مشرعيْهما. فشعار الأول **تداوليّة**، وشعار الثاني **تاريخانيّة**. فالعرويّ يمجّد الحداثة الغربيَّة، ويعتبرها حقيقة مطلقة، ويتناسى أنَّ الفكر الذي قامت عليه يخاصم الدِّين. ومع ذلك يدعو العرب إلى تبنيِّ مقوِّمات تلك الحداثة الغربيّة، باعتبارها مُتاحاً بشريّا، أما طه فينقد تلك الحداثة، ويضع الحداثة الإسلاميّة بديلا عنها، ويعتبرها أصولها صنيعة **يهودية** تفتقر إلى التخلُّق.

العروي: ينقد العقل الموروث وطه ينقد ذلك النقد. وكل منهما ينتقد الفكر المغربي المعاصر ويشكِّك في قيمته الإبداعيّة. السبب عند العرويّ: عتاقة ورجعية ما يخوض فيه. وعند طه العجز عن الابتكار والاستكانة إلى التقليد.

ـ كل منهما يُريد أن يؤصِّل المفاهيم، ويُخرج الفكر من طور إلى طور.

ـ وكل منها يرمي صاحبه بالتقليد من منطلق تصوره للتقليد!

ـ وكل منهما يعتبر نفسه مجتهداً ومجدِّداً! وللتاريخ واسع النظر أن يثبت اليوم قبل الغد من هو المجتهد من هو المقلِّد، ومن أصبحت كتاباته مجالات للنظر في البحوث الجامعيّة وغيرها.

ـ العرويّ يؤمن بالتّاريخ والتاريخانيَّة، ويرى ضرورة استنبات

الحداثة الغربيّة ويشترط في ذلك القطيعة مع التراث، وطيّ صفحة التراث، ولا يرى فاعليّة للإسلام في معترك الحداثة الغربيّة المعاصرة.

وطه يربط حداثة الإسلام باستلهام تراثه، وبنشر صفحته في الوجود البشري؛ فهو يؤمن بفاعلية الوحي حين يُصبح عملا أخلاقياً وحركة حياة منضبطة بعقل مؤيَّد بالوحي ومسدَّد بالشرع.

أمّا كيف نظر كل واحد منهما إلى الآخر؟

اعتبر العروي طه باحثا تقليدياً، اهتم بالمنطق، رجع بفكره إلى عهد المناظرة، وإلى علم الكلام وثقافة الأصوليِّين، وأنَّ زمان ثقافته ولّى، وينفي عنه حقه في التفلسف.

أما طه فيرى في أعمال العروي عملا حداثيّاً عِلمانيّاً وعَلمانيّاً، عملا دعوياً لتبنّي الحداثة الغربيَّة، وجَعْلِها قلادة على جبين من يظن أنه المرشد لهم في ضياعهم وتخلفهم؛ وهو يعيش حالة فكريّة لا صلة لها بالمجال التداوليّ لكل أولئك، ولا خبرة له بحقيقة ذلك المجال.

فهو عنده أكبر مقلِّد للفكر الغربيّ في العالم المعاصر، ولا يستطيع أن يستقلّ بفكرة واحدة أثناء وضعه لمفاهيمه. وإذا كان العرويّ قد حاول الاستهانة بما أنجزه طه؛ فإنه يمكن القول إنَّ كل ما كتبه طه يُعدّ تسفيهاً وهدماً مباشراً وموجَّهاً لكل ما أتى به العروي.

والمتأمل في النظرية الائتمانية التي أتى بها طه في كتابه: **روح الحداثة**؛ يدرك مكانة الرجل في بلورة رؤية فلسفية نابعة من عمق الإسلاميّ بمفاهيمها وصياغة مصطلحاتها. وأظنّ أنّه بالتمكُّن

من تلك النظرية يصبح الباحث قادراً على دحض المقولات الفلسفيّة الغربيّة برمتها، وقادراً كذلك على فهم ما يكتب المتفلسف الغربيّ في تجربته الخاصّة.

ـ مشروع المفاهيم عند العروي توقف، وقال عنه صاحبه إنه كان صيحة في واد، أما مشروع طه فزادته الأيّام توهُّجاً وألَقاً. وحين بدأت أفكار العرويّ تتوارى قليلا عن الأنظار، إلا عند بعض **إخوان الصفاء وخلان الوفاء**؛ أصبحت أفكار طه مجالات للنظر في رحاب الجامعات العربيّة وغيرها، وأصبحت الفلسفة تُقرُّ له بالشموخ في رحابها، وتستأذنه إذا أراد أحد أن يدخل تلك الرّحاب.

وجاء كتاب **بؤس الدهرانيّة، النقد الائتمانيّ لفصل الأخلاق عن الدِّين**؛ فأفرغ فيه طه سخريته المرة من توجّه (روسو) في كتابه **عن الدين الطبيعيّ**، ونال العرويّ من تلك السخرية ما لا حدود له من التحقير والإزراء والإذلال بسبب عودته إلى (**دين الفطرة**).

ويبدو أنّه زاد من حِدّة الصدام بين الاتجاهيْن؛ شعور العروي أنَّ أفكار طه كانت حجرة عثرة أمام كل ما كان يطمح إليه؛ وكأنّ أفكار طه أشعرته أنه استنفذ دوره التاريخي، وأنَّ تاريخانيته لم تكن سوى **دهرانيّة ارتبطت بدُنانيّة وهميّة**!

منهجيّاً يقول العرويّ في حوار عبد الله ساعيف: «في أعمالي النقدية أحاول أن أكون متجرّداً غير منتمٍ لبلد أو لثقافة أو لعقيدة معيّنة. أذهب إلى حدّ أن أريد أن يكونَ كلامي وكأنه صادر عن شخص أجنبيّ تماماً على هذه المشاغل»[١].

---

(١) موقع فلاسفة العرب، على النيت.

يُعتقد بسذاجة أن هذه هي الموضوعية!! وهل يُمكن اعتبار العقيدة شيئاً يمكن للإنسان أن يتجرّد منه؟

وعلى كلٍّ، أعتبر ما حدث بينهما أكبر معركة عرفها الفكر المغربيّ الحديث والمعاصر، وأكبر صدام بين **دعوة للتغريب بتبنّي الحداثة الغربيّة، ودعوة للإيمان بروح حداثة الإسلام،** وأكبر صدام بين **روحانية طه ومادية العرويّ،** ولا أتصوّر شبيهاً لمثل هذه المعركة الفكريّة في التراث المغربيّ قديمه وحديثه على السواء.

وتظل هناك شروح وهوامش وتعليقات، وكثير من الأوهام والدعاوى لا تنتهي إلا لتبدأ، على كتاب **الإيديولوجيا العربية.**

وينطلق الحديث عن نسق فكري طهائيّ بأبعاده المنهجيّة والفكريّة والإنسانيّة والأخلاقيّة والروحيّة.

وتكفي الإشارة في الأخير إلى ما حملته سنة ٢٠١٤م لكل منهما:

١ ـ بالنسبة للعروي

ظهور ملف متميز **لمجلة النهضة** مخصص لعبد الله العروي؛ تكريما لمساره الفكري، وما كان له من أثر في الثقافة العربيّة المعاصرة. وعنوان الملف، كما رأينا هو «**هكذا تكلم عبد الله العروي**»، وعنوان الحوار معه: «**في نقد الإيديولوجيا**»، وتقديم العدد بعنوان: «**قول العقل**».

ويجعل العوفي، مدير **مجلة النهضة**، الغاية من إنجاز هذا العدد؛ «استئنافاً لمهمة القراءة المتأنية، والهادفة في الإنتاج المتناسل والمتجدّد باستمرار، **ومواصلة الإنصات لخطاب العقل،** ولكلمة الفكر التي ما تنفك تلتمس الآذان الصاغية».

أما مقالات العدد، كما جاء في التقديم له؛ فـ«تبحر في **الطروحات والأفكار** التي قدمها العروي في مختلف كتبه ودراساته الفكريّة، وتغوص في سجل المفاهيم المؤسِّسة لمشروعه الفكري الذي يعز له نظير في الفكر العربيّ المعاصر من حيث **موسوعية المبنى وصدقية المعنى وصرامة المنهج**».

٢ ـ بالنسبة لطه

جاء المؤتمر الدولي الأول لتكريمه، بجامعة ابن زهر بأكادير؛ احتفاء بجهوده، حول **الإبداع الفكريّ بين النظرة التكاملية للعلوم والمنظور التأثيلي لاستشكال المفاهيم**، بتاريخ ٢٦ ـ ٢٧ فبراير ٢٠١٤، وأخذت الجامعة على عاتقها أن تقيم مؤتمراً سنويا لفكر طه[1].

وقد كشف المؤتمر الأول هذا، المدى الذي بلغته العناية بفكر طه في العالم العربيّ، وكيف بدأت القراءة الاستكشافيَّة لفلسفته، تتضح معها **قسمات نسقه الفلسفيّ العام**، وكيف بدأ الباحثون يتعرّفون على طروحاته واجتهاداته، واستكشاف رؤيته ومنهجيته، وكيف بدأت أعماله تتجذر في المنظومة الثقافية العربيّة الإسلاميّة، وتتحدى النظريات والمناهج، وتجعل منه علامة فارقة في تاريخ الفلسفة العربيّة الإسلاميّة؛ بل منارة سامقه في فضائه؛ فأضحى ينعت **بفيلسوف الإسلام، وفيلسوف الأمة، وفيلسوف**

(١) وستنشر أعمال المؤتمر الأول قبل نهاية سنة ٢٠١٤م. وستجري أعمال المؤتمر الثاني لسنة ٢٠١٥ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض بمراكش، تحت عنوان: **تجديد المصطلحات وبناء المفاهيم في الفكر الإسلامي المعاصر احتفاء بجهود العلامة المفكر طه عبد الرحمن** (٦ ـ ٧ ماي ٢٠١٥م).

الأخلاق... بدون منازع، دون اعتبار لمن يقول: لا يمكن أن يوجد فيلسوف بيننا.

وتمّ استحداث وسام الكفاءة الفكريّة في المغرب فكان أول من حظِيَ به في مطلع شهر يوليوز من سنة ٢٠١٤م، بمناسبة الذكرى الخامسة عشرة لعيد العرش.

وتمّ إنجاز فيلم وثائقي حول تجربته الروحية، ومراحل حياته العلميّة، بعنوان: (طه عبد الرحمن الفيلسوف المجدِّد)، وكان مجال تصويره بين الجديدة والرباط وأمداغ، وجاء عرضه الأول بمدينة طنجة يوم الجمعة ١٧ أكتوبر ٢٠١٤م.

ويستمرّ الصدام بين صوت الإيمان، ولكن أيّ إيمان؟ وصوت العقل ولكن أيّ عقل؟...

مصادر البحث ومراجعه

- أزمة المثقّفين العرب: تقليديّة أم تاريخيّة؟: عبد الله العروي، ترجمة: ذوقان قرقوط ـ ط١ [المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٨م].

- أعمال ندوة الفكر الفلسفي بالمغرب المعاصر ـ منشورات كلية الآداب بالرباط ١٩٩٣م، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٢٣.

- بؤس الدهرانيّة، النّقد الائتمانيّ لفصل الأخلاق عن الدِّين: د. طه عبد الرحمن ـ ط١ [الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، مكتبة حي الفلاح، الرياض، ٢٠١٤م].

- تأمُّلات في ممارسة الفلسفة بالمغرب: بنسالم حميش، مشاركة ضمن ندوة: أعمال ندوة الفكر الفلسفيّ بالمغرب المعاصر ـ منشورات كلية الآداب بالرباط ١٩٩٣م، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٢٣ ـ تجديد المنهج في تقويم التراث: طه عبد الرحمن ـ ط١ [المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ١٩٩٤م].

- تعددية القيم: ما مداها؟ وما حدودها؟ د. طه عبد الرحمن ـ ط١ [المطبعة والوراقة الوطنيّة، مراكش، ٢٠٠١م] (منشورات كلية الآداب والعلوم الإنساية، جامعة القاضي عياض، مراكش).

- جريدة الشرق الأوسط، مقال د. سعيد بن سعيد العلوي، ٢٨ يونيو ٢٠١٢، العدد ١٢٢٦٦.

- الحق العربيّ في الاختلاف الفلسفيّ: طه عبد الرحمن ـ ط١ [المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ٢٠٠٢م].

- خواطر الصباح: حجرة في العنق، (يوميات ١٩٨٢ ـ ١٩٩٩): عبد الله العروي ـ ط١ [المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ٢٠٠٥م].

- درس العروي في الدفاع عن الفكر التاريخيّ ـ الحداثيّ: د. كمال عبد اللطيف، سلسلة المعرفة للجميع، العدد ١١، ١٩٩٩م.

- روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة ـ ط١ [المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ٢٠٠٦م].

- روح الدِّين من ضَيْق العَلمانيّة إلى سَعَة الائتمانيّة: د. طه عبد الرحمن ـ ط٢ [المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ٢٠١٢م].

- السنَّة والإصلاح: عبد الله العرويّ ـ ط١ [المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ٢٠٠٨م].

- سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقيّ للحداثة الغربيّة: د. طه عبد الرحمن ـ ط١ [المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ٢٠٠٠م].

- طه عبد الرحمن ونقد الحداثة: بوزبرة عبد السلام ـ ط١ [جداول، بيروت، ٢٠١١م].

- عبد الله العروي، الحداثة وأسئلة التاريخ، ندوة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنمسيك، إعداد: عبد المجيد القدوري، عبد القادر كنكاي، قاسم مرعاطا، منشورات كلية الآداب بنمسيك، ط١، ٢٠٠٧م.

- العمل الدِّينيّ وتجديد العقل: طه عبد الرحمن ـ ط٢ [المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ٢٠٠٠م]. (ط١، ١٩٩٧م).

- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: طه عبد الرحمن ـ ط٤ [المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ٢٠١٠م]. (ط١، ١٩٨٧).

- في بعض تجليات العقلانية النقدية عند العروي: نور الدين أفاية، ضمن مجلة النهضة (عدد ٨، ٢٠١٤).

- فيلسوف في المواجهة: عبّاس أرحيلة ـ ط١ [المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ٢٠١٢م].

- قراءة تحضيرية في المادية الجدلية: مهدي النجار، مجلة الثقافة، مجلة الفكر العلمي التقدمي، العدد الثالث، السنة السابعة، آذار ١٩٧٧م].

- لماذا ترجم العروي نص (دين الفطرة) لروسو؟: د. كمال عبد اللطيف، جريدة الاتحاد الاشتراكي: ١٩/ ١٠/ ٢٠١٤م.

- لمسات بيانيّة في نصوص التنزيل: د. فاضل صالح السامرائي ـ ط٣ [دار عمار، عمان، ٢٠٠٣م].

- مجلة النهضة، فكرية فصلية، العدد الثامن، ربيع ـ صيف ٢٠١٤م.

- مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر: د. محمد الشيخ ـ ط١ [مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٤م] (منشورات الزمن، شرفات ١٣).

- مشروع مناقشة لأطرحات العروي: توفيق السعيدي. [مجلة الثقافة الجديدة، السنة الأولى، العدد الرابع، خريف ١٩٧٥م].

- مفهوم التاريخانيّة عند العروي: محمد سبيلا، ص٤٥، ضمن كتاب: عبد الله العروي، الحداثة وأسئلة التاريخ، ندوة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنمسيك. منشورات كلية الآداب بتمسيك، ط١، ٢٠٠٧م.

- مفهوم الحرية: عبد الله العروي ـ ط٤ [بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨م].

- مفهوم العقل: عبد الله العروي ـ ط١ [المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ١٩٩٦م].

- من النهضة إلى الحداثة: عبد الإله بلقزيز ـ ط١ [بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩م].
- نقد العقل المعاصر، دراسة تحليلية نقدية ـ ط٢ [دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥م].
- نقد العقل المعقول، في مفهوم العقل عند عبد الله العروي: عبد الإله بلقزيز، ضمن ملف النهضة، العدد الثامن، ٢٠١٤.
- Le Maroc et Hassan 2 un témoignage, Centre Culturel Arab, 42 allée Impériale Habous, Casablanca Maroc.